

**Marta Silveira
& Rosiane Rigas
(org.)**

**IDADE
MÉDIA
EM
QUESTÃO**

Marta de Carvalho
& Rosiane Graça Rigas
(org.)



CHALÉ
EDITORIAL

Idade Média em Questão

Idade Média em Questão

Organização

**Marta Silveira
Rosiane Rigas**



Rio de Janeiro

2022

Conselho Editorial

Lorena Val de Moura
Marta de Carvalho Silveira
Murilo Garcia Gabrielli
Rosiane Graça Rigas Martins

E-book de acesso gratuito

Os autores cederam os direitos autorais dos seus artigos para essa publicação.
As informações e as opiniões expressas nesta obra são de responsabilidade dos autores.

Edição: Equipe Chale Editorial

Arte e diagramação: Cleiton Batista de Oliveira

Imagem da capa: Jó coberto de feridas, sendo cutucado por um demônio presente no manuscrito
Bíblia de Worms, Sec. XII, Alemanha. (Harley MS 2803)

Disponibilizada pela The British Library.

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

I18	IDADE MÉDIA EM QUESTÃO Idade Média em questão / organização Marta de Carvalho Silveira; Rosiane Graça Rigas Martins. – Rio de Janeiro: Chale Editorial, 2022. 368 p. ISBN: 978-65-994527-2-7. 1. Idade média – história. I. Silveira, Marta de C. II. Martins, Rosiane Graça R. III. Título. CDD – 930
-----	---



Chale Editorial
chaleeditorial@gmail.com

Sumário

APRESENTAÇÃO

Marta de Carvalho Silveira e Rosiane Graça Rigas Martins..... 6

VIKINGS, BARBÁRIE E TREVAS: ALGUMAS REFLEXÕES ACERCA DE ESTEREÓTIPOS OITOCENTISTAS SOBRE O MEDIEVO

Johnni Langer..... 8

A LITERATURA MÉDICA MEDIEVAL ATRAVÉS DA ÓTICA DE TROTULA DE RUGGIERO E HILDEGARD DE BINGEN

Amanda da Cruz Xavier.. 26

QUANDO O FEMININO FALA: A AFIRMAÇÃO DA AUTORIA FEMININA EM CHRISTINE DE PIZAN

Ana Luiza Mendes e Roberta Bentes..... 43

A HAGIOGRAFIA FÍLMICA COMO OBJETO DE PESQUISA

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa e Carlos Eduardo Beda Gomes..... 66

CELY E PASTON: FAMÍLIAS E CONFLITOS NO LONGO SÉCULO XV INGLÊS

Beatriz Breviglieri Oliveira..... 87

O LIVRO DAS BESTAS: UMA PROPOSTA DE REFLEXÃO ACERCA DO PAPEL DO MONARCA ATRAVÉS DO REI LEÃO

Camila da Silva Santanna Figueiredo..... 106

ENTRE A LITERATURA E A SOCIEDADE: A INCORPORAÇÃO DE CONDUTAS SOCIAIS MORALIZANTES A PARTIR DO AMOR CORTÊS

Carlos Rafael Braga da Silva..... 117

A BOA-GOVERNANÇA SEGUNDO D. ÁLVARO PAIS: UMA VISÃO TEOLÓGICA SOCIOLÓGICA SOBRE O PODER HIEROCRÁTICO

Carlos Thadeu Freire da Costa..... 137

ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL PARA CRIANÇAS COM DEFICIÊNCIA INTELECTUAL: O USO DE FONTES PRIMÁRIAS COMO ESTRATÉGIA

Cleiton Batista de Oliveira, Luíza Nascimento Ferreira Lopes e Mara Lúcia Reis Monteiro da Cruz..... 153

HOMOOÚSIOS: A TEOLOGIA (POLÍTICA) DE ATANÁSIO DE ALEXANDRIA

Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira 171

GÊNERO, ORIENTALISMO E NEOMEDIEVALISMO: AS REPRESENTAÇÕES DA CHINA MEDIEVAL NO FILME MULAN (1998)	
<i>José Ivson Marques Ferreira de Lima</i>	189
A POLÍTICA AFONSINA NA CONQUISTA DE LISBOA EM 1147: DE EXPUGNATIONE LYXBONENSI E A CONSTRUÇÃO DE UMA IMAGEM	
<i>Leandro Ribeiro Brito</i>	206
CONFLUÊNCIAS E CONFLITOS NO CAMPO RELIGIOSO: A EPISTVLA DE DISTRICTIONE MONACHORUM E AS ATAS CONCILIARES VISIGÓTICAS DE TARRAGONA (516) A TOLEDO (633)	
<i>Leila Rodrigues da Silva</i>	224
OS CONTOS DA CANTUÁRIA E A SUA REPRESENTATIVIDADE NA CULTURA LITERÁRIA MEDIEVAL	
<i>Luana Cantalice Dias</i>	240
A CONCEPÇÃO DE IDADE MÉDIA PRESENTE NAS ORIENTAÇÕES CURRICULARES DA SME-RJ	
<i>Marta de Carvalho Silveira</i>	254
O PROCESSO DE MARGINALIZAÇÃO DA COMUNIDADE ISLÂMICA NA CORTE DE AFONSO X: UM DEBATE HISTORIOGRÁFICO	
<i>Marta de Carvalho Silveira e Gabriel Camejo Sampaio</i>	272
DIREITO E PROJETO POLÍTICO NO REINO CASTELHANO-LEONÊS (1230-1284)	
<i>Mayara Ramos Saldanha</i>	289
ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: A NOÇÃO DE LIBERTAS NA PERSPECTIVA DE GUILHERME DE OCKHAM (1285-1347)	
<i>Mayara Stephane Gomes</i>	303
O PARADIDÁTICO “CURIOSAS X RECATADAS EM GIL VICENTE”: AS MULHERES MEDIEVAIS E AS QUESTÕES DE GÊNERO EM SALA DE AULA	
<i>Renata de Jesus Aragão Mendes</i>	319
TRAÇOS DE MEDIEVALISMO NO “CRIME DO PADRE AMARO”: POSSIBILIDADES DE ESTUDOS EM SALA DE AULA A PARTIR DA COMPARAÇÃO ENTRE UM TEXTO JURÍDICO DO SÉCULO XIII E UM DISCURSO FÍLMICO DO INÍCIO DO SÉCULO XXI	
<i>Rosiane Graça Rigas Martins e Rodrigo de Carvalho Conceição</i>	338
SEFARAD COMO REFERENCIAL NA CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA DO SAGRADO NARRADA POR BENJAMIN DE TUDELA (SÉCULO XII)	
<i>Taís Nathanny Pereira da Silva</i>	350

**POR QUE VALDO FOI CONSIDERADO HEREGE? UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS
MOTIVOS DE CONDENAÇÃO DOS VALDENSES**

Thiago Terra Simões..... **366**

APRESENTAÇÃO

Apresentamos a vocês, caros leitores, mais uma coletânea de textos oriundos das comunicações apresentadas no *IV Seminário de Estudos Medievais*, realizado pelo *Programa de Estudos Medievais* da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PEM-UERJ), em agosto de 2021.

Idade Média em questão reúne vinte e dois trabalhos de autoria de professores, pesquisadores (especialistas, mestres e doutores), alunos de pós-graduação, graduação e egressos que têm desenvolvido suas pesquisas no âmbito de diferentes Instituições de Ensino Superior (IES) públicas e privadas do Brasil e do exterior. Diversos temas relacionados ao estudo e ao ensino da Idade Média nos dias atuais serão apresentados a partir da análise das mais variadas fontes – literárias, epistolares, jurídicas, científicas, imagéticas, hagiográficas, dentre outras — incitando-nos a pensar sobre as problemáticas, os conceitos, os referenciais teórico-metodológicos que vêm sendo alvo de reflexões e diálogos sobre o período medieval em diversas áreas do conhecimento. Além disso, o leitor terá contato com algumas propostas e ponderações acerca do ensino da História Medieval e a sua relação com as proposições estabelecidas pelo sistema educacional brasileiro.

Os leitores poderão também apreciar as interações possíveis de serem estabelecidas pelos autores dessa obra coletiva entre o estudo histórico da Idade Média, a Literatura, a Arte, o Direito e a Filosofia.

Agradecemos a todos os autores que se dispuseram a participar dessa coletânea e compartilharam conosco as reflexões a que têm se dedicado ao longo das suas pesquisas.

Um agradecimento especial à equipe da Chalé Editorial cuja parceria contribuiu para a realização deste trabalho.

Com essa publicação, em edição eletrônica e acesso gratuito, buscamos manter nossa proposta de promover o intercâmbio interdisciplinar e interinstitucional, bem como de consolidar os estudos medievais no nosso país e democratizar o conhecimento produzido no âmbito acadêmico compartilhando-o com a sociedade em geral.

Desejamos a todos boas e produtivas leituras!

Rio de Janeiro, 12 de Maio de 2022

Marta de Carvalho Silveira
Rosiane Graça Rigas Martins

ARTIGO DE ABERTURA

VIKINGS, BARBÁRIE E TREVAS: ALGUMAS REFLEXÕES ACERCA DE ESTEREÓTIPOS OITOCENTISTAS SOBRE O MEDIEVO

Johnni Langer¹

Introdução

Em 2019 a jornalista Juliana Kataoka escreveu uma matéria no site UOL intitulada Sete notícias que mostram que estamos voltando pra Idade Média. Nela, somente uma notícia tinha relação direta com o medievo, acerca da peste negra. Todas as outras remetem a ideias equivocadas sobre este período, que na realidade, são também encontradas em outras temporalidades e espacialidades: violência, autoritarismo, monarquismo (KATAOKA, 2019). É muito comum nos depararmos com notícias, declarações e textos com este teor e constantemente convivemos com a reprodução em diversas mídias de muitos estereótipos produzidos sobre esta faixa de tempo que vai do fim do mundo romano ao início da modernidade.

Nossa intenção neste estudo não é realizar um levantamento completo sobre todos os estereótipos envolvendo o Medievo, mas antes, procurar refletir que a grande maioria deles foi produzido durante o século 19. E também conceder ao leitor algumas ferramentas conceituais e bibliográficas para o seu estudo, especialmente visuais. Como exemplo prático, analisaremos um destes casos, envolvendo os nórdicos como bárbaros brutais e libidinosos. Nossa principal metodologia para análise de imagens provém dos estudos de Cultura Visual nos referenciais de Harvey (2012, 502-522).²

Antes de tudo, precisamos definir o que são estereótipos. O termo é bem conhecido, divulgado, mas muito pouco refletido pelos historiadores. Aqui nos interessam objetivamente

1 Doutor em História pela UFPR (2000), com pós-doutoramento em História Medieval pela USP (2007). Professor associado III na UFPB, credenciado no PPGH-UFRN e PPGCR-UFPB. Coordenador do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) e editor chefe do *Scandia Journal of Medieval Norse Studies*. E-mail: johnni.langer@yahoo.com.br

2 Por questões de espaço, vamos nos concentrar somente em dois níveis de análise dentro do referencial de Harvey, para cada imagem: o primeiro nível, com os elementos temáticos principais e secundários; o terceiro nível, com o estabelecimento de uma tradição iconográfica da obra. (HARVEY, 2012, 502-522). Assim, vamos nos preocupar essencialmente em como determinada imagem esteve associada à uma tradição iconográfica de base diacrônica (por meio de seu conteúdo principal que analisamos, ou seja, os estereótipos históricos), não nos ocupando detalhadamente com questões sincrônicas e o contexto social, cultural, político e artístico em que foi produzida a imagem.

todas aquelas representações com conteúdo relacionado com imagens do passado, de fatos, personagens ou contextos da História. Neste sentido, os estereótipos históricos são representações simplificadas, distorcidas ou deformadas e com caráter redutor e subjetivo da realidade, recebidos como verdade por um dado grupo social em determinado contexto espacial e temporal (EDROM, 2018, 93-102). Os estereótipos históricos são simplificações e se baseiam em uma parte da realidade, sendo uma forma de compreender as expressões de identidade de cada época. Eles são instrumentos reguladores entre grupos nacionais e sociais e nunca são inocentes ou gratuitos (HAVER, 2007, 29).

Independente de qual referencial teórico, metodológico ou conceitual for utilizado, o simples emprego do termo estereótipo implica em uma noção de História onde prevalece uma visão de cientificidade sobre as narrações e interpretações históricas, contrapostas às suas deformações, simplificações e popularizações. Assim, neste texto, nos filiamos aos historiadores que acreditam que uma parte da realidade histórica pode ser recuperada pela pesquisa, em contraposição aos que afirmam que tudo o que foi construído sobre o passado foi simplesmente discursivo (seja a escrita dos historiadores, sejam as informações populares, da mídia, dos escritores, etc.), portanto equalizando qualquer verdade e interpretação. Sabemos evidentemente do caráter subjetivo e contextual que todo cientista está inserido, mas a verdade ainda é a meta maior do historiador, apesar de também considerarmos que no caminho para chegar a ela encontramos o entrelaçamento entre o falso, o verdadeiro e o fictício (GINZBURG, 2007, 14),³ com muitas problemáticas e nem sempre fáceis de serem desbravados.

3 O historiador Roger Chartier enuncia várias questões para criticar o referencial discursivo que foi gerado especialmente por pesquisadores norte-americanos, equalizando ficção com História, além do ceticismo e do relativismo do denominado "Pós-modernismo". A História pode ser científica, ao estabelecer uma série de regras que possuem controle para operações historiográficas voltadas para a produção de objetos determinados. A busca pela verdade, dentro de metodologias e critérios científicos, ainda é o grande objetivo dos historiadores: "Neste sentido, a história nunca pode esquecer os direitos de uma memória que é uma insurgência contra a falsificação ou a negação do que foi. A história deve reagir a tal pedido e, com sua exigência de verdade, apaziguar, tanto quanto possível, as infinitas feridas que trazem ao nosso presente um passado muitas vezes cruel e injusto". (CHARTIER, 2011, 123).

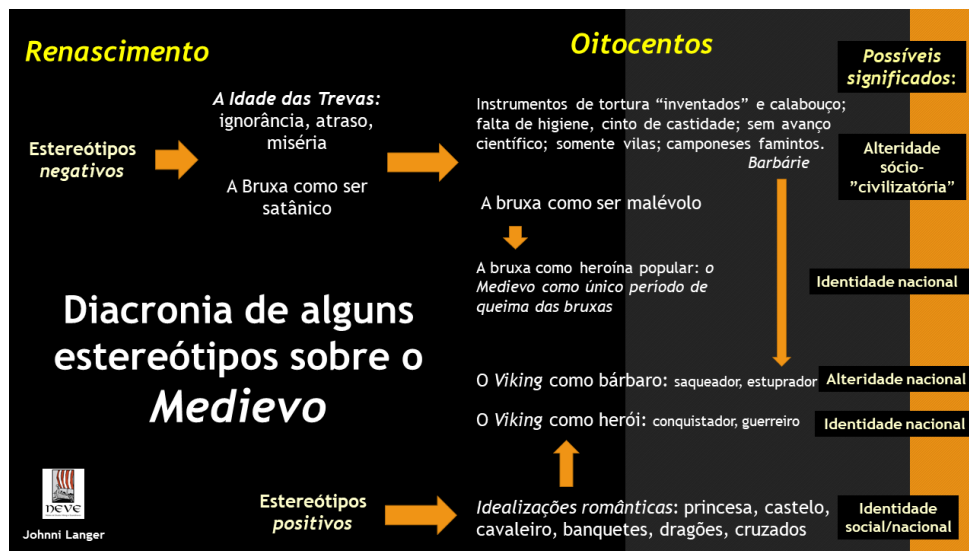


Figura 1: Infográfico histórico de alguns estereótipos sobre o Medievo. Johnni Langer, 2021.

Os estereótipos oitocentistas sobre o Medievo

Podemos dividir os estereótipos sobre a Idade Média em dois grupos principais: negativos e positivos. O primeiro grupo foi criado durante o Renascimento, basicamente envolvido com a noção de *Idade das Trevas* – um período de obscurantismo, atraso intelectual, de opressão, de fome e miséria. Ele foi contraposto aos valores e ideologias de um novo período, a modernidade e a recuperação dos ideais clássicos, contrapostos sempre a noções anticlericais. Esse grupo sobrevive até hoje, mas ele foi reinventado e ressignificado em múltiplas variantes durante o século 19, especialmente na popularização de uma cultura material “inventada” sobre a idade Média, atrelada a supostas práticas da inquisição ou torturas. Todas elas vão também reforçar outras representações que existem desde a Antiguidade, geralmente vinculadas à figura do outro – sejam estrangeiros ou populações do próprio país ou região (como os camponeses) – o binômio *barbárie versus civilização* (ver fig. 1) (ROBERT, 2018; BISHOP, 2014; PERNOUD, 1978).

De maneira geral, estas representações negativas foram desenvolvidas a partir de um referencial de alteridade, especialmente no período vitoriano, onde o Medievo era concebido como um contraponto inverso à sua própria sociedade então contemporânea: enquanto os vitorianos eram superiores, civilizados e evoluídos, as pessoas que viviam naquela época seriam primordialmente inferiores e atrasadas (BISHOP, 2014, 591-602). Um verdadeiro espelho inverso com a História servindo de modelo para a alteridade.

Alguns estereótipos negativos desenvolvidos a partir do Renascimento – como os vinculados às bruxas – também vão ser ressignificados de forma positiva durante o Oitocentos, após a publicação do livro *A feiticeira*, 1862, de Jules Michelet. Neste caso, a bruxaria medieval foi concebida como um ato de resistência pagão e camponês contra a opressão do feudalismo e da Igreja. A bruxa foi considerada como um ser positivo e o próprio sabá (a reunião das feiticeiras) se transformou numa espécie de revolução francesa popular (SHEN, 2008, 19-20). Uma variação da imagem das bruxas pós Michelet, nas artes visuais, é de um ser feminino sensual, belo, fundido com a imagem da feiticeira sensual clássica. A exemplo das séries de pinturas de Luis Ricardo Falero, *Brujas*, efetuadas na década de 1880 e a pintura a óleo *The magic circle*, do pintor pré-rafaelita John William Waterhouse, de 1886.

A grande maioria dos estereótipos sobre o medievo criados durante o século 19 foi propagado por meio da cultura visual, em ilustrações e imagens inseridas em livros, manuais de popularização de História, revistas e jornais periódicos, ou ainda, por meio de obras artísticas como esculturas e pinturas. Em um trabalho anterior, analisamos em detalhes alguns destes estereótipos visuais e também refletimos sobre os usos metodológicos das imagens pela perspectiva de John Harvey: A Idade Média como Idade das Trevas; O medievo como período de queima das bruxas; A princesa medieval idealizada; O castelo medieval idealizado; O medievo como período de torturas; O banquete medieval idealizado (LANGER; CAMPOS, 2021).

Devido ao limite de espaço deste presente trabalho, vamos nos concentrar em refletir especificamente sobre um estereótipo visual criado durante o Romantismo, que se mantém até nossos dias e que pode ser muito útil para que os historiadores e professores reflitam sobre os usos do passado: a imagem dos vikings como bárbaros destruidores, abdutores e estupradores.

A representação do Viking como bárbaro

O *Viking* é uma invenção do Oitocentos. O termo ocorria esporadicamente em inscrições rúnicas durante a Era Viking (séculos 8 ao 11) e na literatura nórdica medieval, mas não era significativo ou possuía maior relevância social e, muito menos, caráter étnico. Entre o Renascimento e o século 18 ele foi pouco comentado e as diversas menções aos povos que habitavam a Escandinávia durante a Alta Idade Média empregavam termos como escandinavos, nórdicos, homens do Norte, ou ainda, especificações regionais como

dinamarqueses, suecos, noruegueses. Foi após a popularidade do poema *Vikingen* (1811), de Erik Gustav Geijer, que a palavra passa a ser empregada popularmente como um conceito artístico, histórico, nacionalista e étnico. Ela foi identificada com um passado heroico, onde as atividades náuticas e militares deste passado foram prerrogativas para uma identificação nacionalista do mundo contemporâneo dos artistas e intelectuais (LANGER, 2021a; LANGER; MENINI, 2020, 709-738; LANGER, 2017, 706-718).

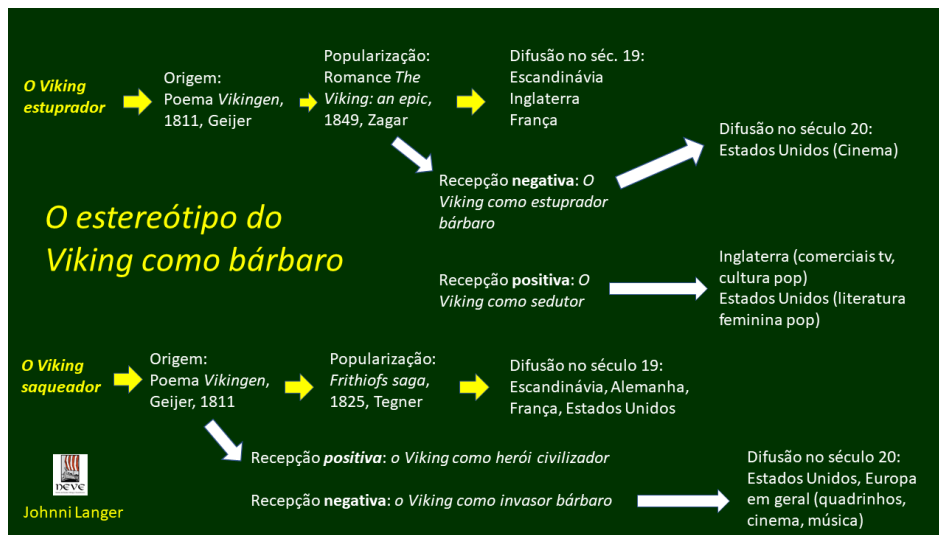


Figura 2: Infográfico: o estereótipo do viking como bárbaro, Johnni Langer, 2021.

Entre os anos de 1824 a 1851 diversos países (como Dinamarca, Suécia e Alemanha) difundiram diversas idealizações positivas dos nórdicos enquanto seres heroicos, centralizados na figura do guerreiro-conquistador, ao mesmo tempo que a França e Inglaterra popularizaram representações dos nórdicos como bárbaros, englobados na figura do saqueador-estuprador, já na segunda metade do século 19. Esse segundo grupo de estereótipos, negativos, também foi utilizado pelos intelectuais e artistas nacionalistas, mas aqui num sentido de alteridade e não de identificação (ver figura 2).

Como exemplos práticos para refletirmos os estereótipos históricos, utilizaremos algumas imagens produzidas entre o final do século 19 e início do 20. Os critérios para a seleção delas envolveu: importância dos artistas em sua época; popularização e difusão destas imagens em sua época e em períodos posteriores; o conteúdo destas obras foi baseado diretamente no estereótipo dos Vikings como bárbaros, em sentidos positivo e negativo.

A primeira imagem é parte de uma grande pintura mural efetuada no castelo dinamarquês de Frederiksborg (figura 4), que recebeu a denominação de *Strandhug*.⁴ Seu autor, o famoso ilustrador Lorenz Frølich (1820-1908) realizou um mural de 37 metros (*De Danskes Vikingetog*, A conquista Viking dos dinamarqueses) neste castelo sob financiamento governamental entre os anos de 1883 a 1886, dentro do estilo artístico conhecido como *Jugendstil*. Estas pinturas representam diversos aspectos da presença dinamarquesa na Inglaterra, mas a maioria glorifica o passado pagão e medieval, especialmente o atrelado às sagas islandesas: dos ataques vikings ao reino de Canuto. Os antigos nórdicos já estavam sendo resgatados há décadas pelos intelectuais dinamarqueses, sempre buscando associá-los ao contexto político e social de sua contemporaneidade, como o historiador Adam Fabricius, que no prefácio de seu livro *Illustreret Danmarkshistorie for folket* (História ilustrada da Dinamarca para o povo, 1854) relembra as antigas incursões em um sentido objetivamente militarista e conquistador.⁵



4 Esta mesma imagem foi reproduzida em livro publicado na Inglaterra: *Saga Time*, 1887, escrito por John Fulford Vicary, com autorização do autor Lorenz Frølich. ETLAR, 2018.

5 "Dansken herskede snart over England, snart over Østersøens Bredder indtil de vilde Hedninger mod Øst og snart over Norge og Sverrig; hans sejrrige Vaaben udbredte det danske Navn vidt og bredt og gjorde det frygtet og æret." FABRICIUS, 1854, 1 ("Os dinamarqueses logo governaram a Inglaterra, as costas do Mar Báltico até os selvagens gentios à Leste e logo sobre a Noruega e a Suécia; suas armas vitoriosas espalharam o nome dinamarquês por toda parte e o tornou temido e honrado"; tradução nossa). Para uma análise do conteúdo de mitologia e história nórdica neste livro de Adam Fabricius, consultar LANGER, 2021b. Este livro também contém dezenas de ilustrações de Lorenz Frølich, tanto sobre deuses quanto de personagens nórdicos históricos.

Figura 4: *Strandhug: Tavistock Klosters Plyndring og Brand* (Strandhug: Pilhagem e incêndio no mosteiro de Tavistock), castelo de Frederiksborg, afresco, Lorenz Frølich, 1883-1886, Museu Histórico Nacional da Dinamarca.

O termo *Strandhug* se refere à expedições nórdicas que buscavam provimentos e escravos pelo litoral europeu (JONES, 2000, 202) e a cena reflete essa ideia: um nórdico aprisiona uma mulher e um monge, enquanto ao seu fundo o mosteiro arde em chamas (figura 4). O monge anda preso em uma corda, cabisbaixo e carregando uma pesada arca, enquanto a mulher está com suas roupas em farrapos e parte do corpo exposto. O nórdico carrega o barrete episcopal sobre a cabeça e com um dos pés chuta um barril de vinho do mosteiro, em posição deboxada e cômica (típica das ilustrações de Frølich). Ao fundo deste trio encontram-se dispostas sobre o solo pessoas mortas, incluindo crianças. A cena como um todo denota poder – militar, sobre a região, com a destruição do mosteiro; do paganismo sobre o cristianismo, pela queima e acossamento do sacerdote; masculinista, pela contraposição da força do homem sobre a mulher. Todos estes elementos reforçam a ideia do Viking como um ser bárbaro, destruidor, mas encontram recepção positiva neste contexto palaciano pela glorificação do nórdico antigo como um herói conquistador.

Esta idealização também está presente em outra pintura, mas de autoria de um alemão, Ferdinand Leeke. Executada em 1910, ela tematiza um ataque nórdico em algum ponto do litoral europeu (figura 5). No alto de uma encosta um castelo encontra-se em chamas, enquanto em sua base dois nórdicos levam mulheres capturadas para uma embarcação. Elas possuem roupas brancas, contrastando com as vestimentas dos seus captores, ao mesmo tempo em que simbolizam pureza. Aqui o impacto visual é ainda mais agressivo do que a pintura de Frølich, mas do mesmo modo que a obra dinamarquesa, o seu conteúdo foi interpretado dentro de ideais nacionalistas. Leeke foi um dos pintores das obras wagnerianas ao final do Oitocentos, onde a ideia do Viking se fundiu com a do germano antigo, celebrando a violência dos guerreiros como se fossem autênticos ancestrais do militarismo vigente em sua época. Aqui não se trata meramente de ideais masculinistas sobre o corpo feminino – as mulheres nestas pinturas também podem simbolizar as nações mediterrânicas, sobrepujadas pela Alemanha (no caso de Ferdinand Leeke) ou pela Noruega (no caso da pintura *En Viking bortfører en sydlandsk kvinde*, 1845, de Frederik Jansen (analisada em LANGER; MENINI, 2020, 728-729). Deste modo, novamente temos o estereótipo do Viking como bárbaro destruidor, mas ressignificado dentro de ideais positivos.



Figura 5: *Ein Wikingerüberfall* (Uma incursão Viking), Ferdinand Leeke, pintura a óleo, 1910, coleção particular.

Em outras pinturas deste período, temos destacado o tema do Viking como abductor, relacionado diretamente com a sua figura enquanto estuprador. Na maioria das fontes francas e saxônicas da Alta Idade Média, o estupro não foi um tema mencionado durante os ataques e incursões nórdicas, sendo uma representação literária criada após o poema *Vikingen*, 1811, de Geijer (LANGER, 2017, 240-244; LANGER; MENINI, 2020, 709-738). O nórdico estuprador torna-se muito popular após a publicação do romance *The Viking: an epic* e sobrevive até nossos dias, seja pela cultura pop ou mídia televisiva (ver figura 2). Em particular, um pintor francês foi responsável pela proliferação visual deste tema: Evariste Vital Luminais (1821-1896). Trata-se de um artista extremamente profícuo, com uma produção muito grande em temas históricos, mas que ainda não mereceu maiores investigações pelos historiadores e medievalistas. No tema do rapto/estupro de mulheres, Luminais produziu diversas pinturas a óleo, tratando indiferentemente de gauleses, saxões, germanos antigos e nórdicos (neste último, destacam-se *La prisonnière disputée*, 1872; *Invasion*, 1872; *Le Ravisement*, 1889; *The abduction*, 1887). Mas entre todas, certamente a mais difundida e com maior repercussão é *Pirates normands au IX siècle*, de 1897.



Figura 6: *Pirates normands au IX siècle*, Evariste Vital Luminais, pintura a óleo, 1897, Museu de Arte e Arqueologia de Moulins, França.

Esta tela possui uma grande dramaticidade e beleza: dois nórdicos carregam uma mulher pela praia, em direção à uma embarcação. A jovem possui longos cabelos loiros e parte de seu corpo está desnudo, possuindo tons muito claros, em contraposição aos homens, que portam roupas mais escuras. A capturada tenta livrar-se de seus algozes, inutilmente, e os pés dos nórdicos em primeiro plano, tocando a água do oceano, indicam que a jovem não conseguirá a liberdade. A pintura mescla um forte realismo histórico (os equipamentos, a indumentária, a embarcação) com imaginação (o Viking como um ser libidinoso e agressivo) (OLSSON, 2009, 191).

Esta pintura tem até nossos dias um impacto visual muito grande, tendo sido retirada recentemente de canal do youtube pelo seu conteúdo temático.⁶ Ao contrário das pinturas de Frølich e Leeke, esta obra de Luminais possui tons eróticos. Comparada com outras obras do mesmo autor sobre o tema da abdução, todas tem o mesmo sentido: o poder do corpo masculino sobre o feminino – o guerreiro geralmente porta equipamentos, armas e está montado sobre cavalos ou então seu corpo está em posição ereta, mais elevada, enquanto as mulheres capturadas estão deitadas, ajoelhadas, caídas, não portam nenhum tipo de material e possuem pouca (ou nenhuma) roupa. Nestes casos e em especial na pintura *Pirates normands au IX siècle*, o erotismo provém da extrema agressão sexual masculina sobre o corpo feminino, reforçando ainda mais as representações dos nórdicos antigos como seres brutais.



Figura 7: *After the raid* (Após a incursão), Edward Matthew Hale, pintura a óleo, 1892, Museu e Galeria de Arte Russell-Cotes, Inglaterra.

Certamente estes estereótipos não se limitavam à sociedade francesa. Do outro lado do Canal da Mancha, outro pintor também foi autor de várias representações artísticas envolvendo as representações do Viking como abductor bárbaro. Seu nome era Edward Matthew Hale (1852-1924). Sua mais famosa pintura representando nórdicos, *After the raid* (figura 7) apresenta um grupo de expedicionários na praia, onde um guerreiro segura a mão

⁶ A pintura foi capa do episódio Os Vikings tiveram uma “cultura do estupro”?, da série documental NEVE responde e removida pela administração do Youtube no dia 7 de fevereiro de 2021, sob alegação de propagar conteúdo ofensivo. A atual capa do episódio é a pintura *En Viking bortfører en sydlandsk kvinne*, 1845, de Frederik Jansen: <https://www.youtube.com/watch?v=M02xPBjiVWqI> Acesso em 12 de outubro de 2021.

de uma criança, em prantos, enquanto duas mulheres estão abaixadas e presas em cordas, desesperadas. Todas as três pessoas estão completamente despidas. No meio da cena um grupo de sete nórdicos parecem concentrados na divisão dos espólios, enquanto um deles, de pé, está de braços cruzados e observa o grupo de prisioneiros. Ele porta um elmo com chifres, o estereótipo visual mais famoso relacionado aos Vikings.⁷ Ao fundo dezenas de guerreiros movimentam-se diante de duas embarcações. A tela parece indicar que houve a captura de prisioneiros e um determinado grupo, enquanto divide o tesouro, decide o destino final das duas mulheres e da criança. Como nas outras pinturas mencionadas, ocorre uma contraposição entre a força e brutalidade masculina em relação à fragilidade feminina, mas aqui ela é muito mais agressiva. Os corpos desnudos indicam um possível ato de violência sexual que se seguirá, mas certamente o olhar melancólico da mulher ruiva, direcionado para o observador da imagem aumenta ainda mais um sentido de barbárie para o grupo de nórdicos.

Podemos analisar o conteúdo da abdução sexual nessa obra em dois diferentes segmentos analíticos. O primeiro é que pertence a uma *tradição iconográfica*, que como vimos, nasceu a partir do poema *Vikingen* (1811) de Geijer e que foi seguido por outros pintores, como o aludido francês Luminais: os nórdicos foram conquistadores que em suas incursões abduziam e estupravam mulheres. Este estereótipo torna-se comum nas artes visuais, mas no caso de Dicksee, ele foi ressignificado em específico no contexto vitoriano dos anos 1890. Nesta época houve uma grande recepção pública de temas relacionados aos Vikings, em romances como *Eric Brighteyes* (1891, H. Rider Haggard) e *Ivar the Viking* (1893, Paul Du Chaillu) e na pintura mais famosa do Oitocentos com a temática nórdica, *Funeral of a Viking* (1893). Todas estas obras identificavam os Vikings como ancestrais dos britânicos, numa época onde o colonialismo e imperialismo da Inglaterra sobre terras distantes estava no auge (MARSHALL, 2017, 1-36; WAWN, 2000, 238-342). Assim, a pintura de Hale ao mesmo tempo em que segue a tradição iconográfica (Vikings como bárbaros), adapta o estereótipo para uma sociedade onde o seu poder militar (e sexual) sobre o exótico (terras e países estrangeiros) era permissível.

7 Este estereótipo é um dos maiores ícones das representações dos nórdicos como bárbaros. Popularmente se creditam às óperas wagnerianas esta invenção visual, durante os anos 1870, mas demonstramos em recente estudo que estas representações foram anteriormente desenvolvidas pelos franceses, a partir de 1851 (LANGER, 2021a).

Uma questão se impõe neste momento: com o avanço das pesquisas históricas, arqueológicas e acadêmicas em geral, os estereótipos históricos desaparecem? Não necessariamente. Eles sobrevivem porque fazem parte da imaginação dos indivíduos, dos artistas e por vezes até mesmo dos pesquisadores. Eles se modificam e se readaptam, pois são deformações simplificadas das interpretações do passado, mas nunca desaparecem. Assim, a partir do século 20, em específico para o caso que refletimos até aqui, a propagação ocorreu tanto nas mídias e meios artísticos, quanto em livros e materiais direcionados para o ensino e popularização da História. Tanto em filmes como *Vikings os conquistadores* (1958) quanto em histórias em quadrinhos. Em particular, como desfecho reflexivo, exemplificamos com duas imagens fixas recentes, uma em um manual de História Militar e outro em um livro didático de História publicado no Brasil.

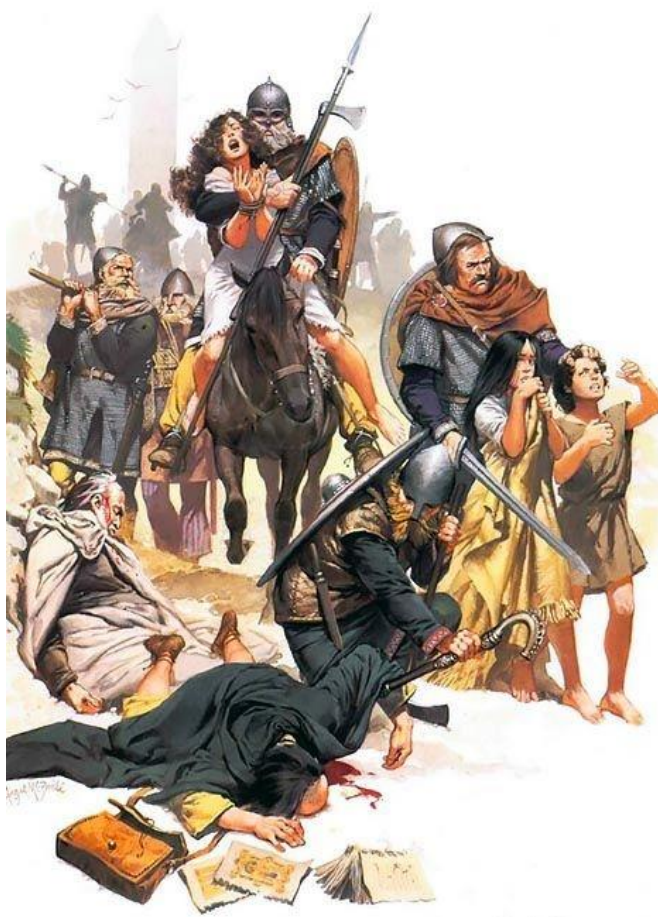


Figura 8. *Viking raid*, ilustração, Angus McBride, In: HEATH, Ian. *The Vikings*. Oxford: Osprey Publishing, 1985.

Angus McBride (1931-2007) foi um dos mais famosos ilustradores de História Militar, particularmente especializado em Antiguidade e Medievo. Suas reconstituições sobre os nórdicos antigos tornaram-se populares, reproduzidas em diversas mídias e publicações. Uma

em especial (figura 8), reproduz uma cena de ataque escandinavo em povoações litorâneas pela Europa durante a Alta Idade Média. Os cinco guerreiros representados possuem uma minuciosa e precisa reconstituição histórica: os seus elmos, cotas de malha e armamentos, condizente com as mais atualizadas pesquisas envolvendo cultura material escandinava da Era Viking. Um monge morto, em primeiro plano, concede continuidade às representações sobre a violência nórdica, mas neste caso tem respaldo nas fontes primárias. A questão principal é a mulher ilustrada junto a um cavaleiro, com as mãos amarradas e emitindo um vigoroso grito. O cavaleiro porta um elmo do estilo Gjermundbu, uma lança e um machado seguro em uma mão e outra portando um escudo. Seu rosto e atitudes não revelam nenhuma comoção e prossegue tranquilo, apesar dos gritos femininos. E é o detalhe mais importante de toda a cena – para o observador, é o elemento mais chocante. É um estereótipo, por certo, não distante das pinturas de abdução de Lorenz Frølich, Ferdinand Leeke, Evariste Vital Luminais e Edward Matthew Hale, que comentamos anteriormente. Aqui ele se encontra muito mais sutil, em vista do rigor acadêmico na reconstituição da cultura material, mas ainda assim, permanece.



Figura 9. Ilustração de Viking (sem autoria). In: SCHMIDT, Mário Furley *Nova História crítica: 5ª. Série*. São Paulo: Nova Geração, 2001, p. 65.

Um outro exemplo da permanência do estereótipo do Viking como bárbaro provém do Brasil, durante os anos 2000. Em um livro didático para o ensino de História no fundamental,

tratando do tema das propriedades durante a Idade Média, foi inserida uma ilustração muito colorida abordando um Viking, de estilo chargístico e com certa dose de humor, portando um elmo com chifres e uma espada nas mãos. Apoiado com um dos pés sobre uma arca com tesouros e com o outro braço, aperta a garganta de uma mulher, visivelmente maltratada. Ele emite a expressão “minhas propriedades!” dentro de um balão. O autor da ilustração deve ter sido influenciado pelos filmes de temática Viking dos anos 1950 e 1960, devido ao tipo de traje utilizado: uma espécie de saiote masculino, com o dorso nu e uma capa de pele sobre os braços, além do elmo chifrudo.⁸ Saqueador e abductor, os dois principais elementos identificados ao estereótipo do Viking como bárbaro aparecem aqui. Mas também temos que perceber que as outras imagens envolvendo gênero na mesma obra, denotam claramente clichês de homens machões e dominadores, brutos, fortes e corajosos; mulheres frágeis, dominadas, obedientes, vítimas e submissas (SILVA, 2007, 242). Ou seja, a imagem do nórdico como bárbaro está inserida aqui em outra série de estereótipos, mais generalizantes e aplicados a outros momentos históricos. Se levarmos em conta que esta coleção de livros didáticos (*Nova História Crítica*) foi o maior sucesso editorial do final dos anos 1990 e início dos anos 2000, devido ao seu cuidado gráfico, inserção de hipertextos, ilustrações, charges e imagens variadas (SILVA, 2007, 230), podemos afirmar que a imagem referida (figura 9) certamente popularizou muito no imaginário individual o dito estereótipo, e certamente, na recepção social, independente do conteúdo do texto. A questão das imagens relacionadas a conteúdos de História Medieval nos livros didáticos ainda necessita de maiores abordagens e estudos para o futuro, mas certamente elas também colaboram com a difusão dos estereótipos históricos – ao lado das artes plásticas, cinema, quadrinhos, mídias e internet.⁹

8 Este tipo de visual masculino (saiote, peles, dorso nu) foi popularizado a partir do filme norte-americano *Vikings os conquistadores* (1958) e possivelmente foi influenciado pelos filmes com temas envolvendo gladiadores romanos, como *Spartaco* (1953) e *Demétrio e os gladiadores* (1954). Em se tratando de produções épicas, para o público desta época não necessariamente existiam diferenças de indumentárias entre os povos antigos, além do fato que os mesmos produtores/diretores muitas vezes estavam envolvidos nos dois tipos de filme (por exemplo, Kirk Douglas atuou em *Vikings os conquistadores* e depois como ator-produtor na versão de *Spartacus* de 1960). Trata-se de um tema e perspectiva ainda inéditos em pesquisas acadêmicas.

9 Para um panorama geral das representações dos nórdicos nos livros didáticos de História, nos quadrinhos, na literatura moderna e nas mídias em geral, consultar: LANGER, 2002; 2005; 2009; LANGER; CAMPOS, 20021; OLSSON, 2009; WAWN, 2000.

Conclusão: os estereótipos sobre o Medievo como testemunhos da História

O século XIX foi um período de intensas mudanças, onde o nacionalismo ocupou um espaço importante como quadro ideológico e social. As artes visuais tiveram um grande papel na construção de identidades e temáticas nacionais, essenciais para países que buscavam a autoafirmação, delimitação de fronteiras e identidades em um mundo cada vez mais globalizado. Neste contexto, surgiram várias obras artísticas relacionadas com os nórdicos, que “inventaram” visualmente os vikings, no que Eric Hobsbawm propôs como um conjunto de práticas de natureza simbólica, inculcando valores e comportamentos e implicando uma relação artificial com o passado histórico (HOBSBAWM, 1997, 9-24). A história nórdica foi reenquadrada e, portanto, substituída por uma série de imagens ou estereótipos que foram inspirados nos mitos, lendas ou fantasias individuais dos artistas. As sagas islandesas e a mitologia nórdica contribuíram para despertar nos europeus, em geral, o interesse pela história antiga e pela arqueologia de cada país.

Os vikings foram um reflexo dessa época histórica, fornecendo uma referência de um passado magnífico para os países que foram humilhados, oprimidos ou precisaram criar um sentimento de orgulho patriótico. As obras artísticas integraram os conteúdos da Mitologia e História dos antigos nórdicos na atualidade - do artista e da sociedade em que as obras foram geradas - e também fornecem referências para os tempos futuros e objetivos das nações durante o Oitocentos.

Mas, ao mesmo tempo, os estereótipos visuais também foram modificados, transformados e adaptados por cada artista em cada região e contexto, criando significados diferentes. Enquanto em muitos países os antigos nórdicos eram interpretados como heróis de seu passado histórico-mítico, outros os entendiam como invasores ou inimigos (ver figura 1). A inserção de diversas obras com esta temática, em espaços públicos, a partir da década de 1830, foi uma demonstração da extrema importância que os motivos nórdicos obtiveram nos nacionalismos europeus, mas que ainda aguardam análises mais detalhadas, bem como extensos estudos de comparação para cada caso. Outro tema que ainda pode ser investigado são as grandes influências dos estereótipos visuais durante o século 20 em várias obras artísticas e midiáticas a partir de 1910 (literatura, artes visuais, quadrinhos, cinema, televisão, games e internet).

Os vikings, assim como outros conteúdos históricos e literários, mais do que interpretados dentro do arcabouço do passado, costumam refletir ideologias e temas da época e da sociedade em que os artistas estavam inseridos. São o que o historiador Carlo Ginzburg uma vez definiu sobre as interpretações das fontes da história, são espelhos deformados do passado (GINZBURG, 2002, 44). E as artes visuais também fazem parte desse passado distorcido, que se renova constantemente e ajuda a compreender o nosso próprio tempo e imaginação.

O estereótipo, como ideia recebida sobre um grupo que representa a alteridade, participa tanto da projeção de si quanto da representação do outro. Aqui não se trata simplesmente de opor uma suposta “história verdadeira” da Idade Média em oposição a uma “falsa história” promovida pela recepção dos tempos modernos, mas sim de perceber as ressignificações como *versões modificadas*, especialmente aquelas realizadas pelas artes visuais e mídias. Antes de serem falsos, os estereótipos são simplificações (HAVER, 2007, 29).

Uma das melhores estratégias conceituais para os professores de História e medievalistas é utilizarem os estereótipos visuais sobre o medievo como veículos privilegiados para *a interrogação e problemática de nossa própria sociedade*, ou seja, o mundo contemporâneo, aproveitando as experiências, gostos e interesses dos educandos em todas as atividades de ensino (LANGER; CAMPOS, 2021). Criando nos alunos não somente condições para que se transformem em receptores críticos das imagens, mas também para refletirem a condição de que estas são *testemunhos históricos de cada época*, e que especificamente em relação aos efeitos dos estereótipos visuais, todos fazemos parte do seu processo de difusão.

Referências Bibliográficas:

- BISHOP, Chris. The 'Pear of Anguish': truth, torture and dark medievalism. *International Journal of Cultural Studies* 17(6), 2014, p. 591-602.
- CHARTIER, Roger. O passado no presente: ficção, história e memória. In: ROCHA, João Cezar de Castro (Org.). *Roger Chartier - A força das representações: história e ficção*. Chapecó: Argos, 2011, pp. 95-124.
- EDROM, Julien et al. Pour un usage du stéréotype en Histoire. *Hypothèses* 21(1), 2018, p. 93-102.
- ERECADÉ, Élodie; NAUDET, Valérie (Ed.). *Fantasmagories du Moyen Âge*. Marseille: Université de Provence, 2009, p. 191-199.

- ETLAR, Carit. "Readings from the Dane" og A "Stork's Nest", 2018. Disponível em: <http://www.caritetlar.dk/personer/JohnFulfordVicary/JohnFulfordVicary.php#indledning> Acesso em 14 de outubro de 2021.
- FABRICIUS, Adam Kristoffer. *Illustreret Danmarkshistorie for Folket*, vol. I. Kjøbenhavn: Rittendorff & Aagaard, 1854.
- GESLOT, Jean-Charles. Stéréotypes et histoire culturelle, *Hypothèses* 21(1), 2018, p. 163-176.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros*. verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Relações de força*. História, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- HAYER, Gianni. Film historique et stéréotypes. *Le cartable de Clia*: revue romane et tessinoise sur les didactiques de l'histoire 7, 2007, p. 23-32.
- HARVEY, John. Visual Culture. In: STAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (Ed.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 2012, p. 502-522.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JONES, Gwyn. *History of the vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- KATAOKA, Juliana. Sete notícias que mostram que estamos voltando pra Idade Média. *Quicando*, 14/11/2019. Disponível em: <https://quicando.blogosfera.uol.com.br/2019/11/14/sete-noticias-que-mostram-que-estamos-voltando-para-idade-media/> Acesso em 08 de outubro de 2021.
- LAMBERT, Nicola. Rape Myths and their Pervasiveness in the 19th and 20th Centuries: Rape myths in the media. *History Gal*, 30, 2018. Disponível em: <https://historygal.info/2018/03/30/rape-myths-and-their-pervasiveness-in-the-19th-and-20th-centuries-rape-myths-in-the-media/> Acesso em 12 de outubro de 2021.
- LANGER, Johnni. Barbarian, hero, horned: the visual invention of Viking through European art (1824-1851). *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* 4, 2021a, pp. 131-180.
- _____. O Ensino de História medieval pelos quadrinhos. *História, imagem e narrativas* 8, 2009, p. 1-24.
- _____. Estupro; Viking. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 240-244; 706-718.
- _____. O perigo dos estereótipos. *História Viva* 2(18), 2005, p. 98.
- _____. Quando o mito foi História: os usos da mitologia nórdica no livro "História Ilustrada da Dinamarca para o povo" (1854), 2021b (no prelo).
- _____. Os vikings e o estereótipo do bárbaro no ensino de história. *História & Ensino* 8, 2002, p. 85-98.

- _____; CAMPOS, Luciana de. O ensino de História Medieval pelas imagens: como analisar estereótipos visuais. In: REIS, Jaime (Org). *A Idade Média: Ensino e aprendizagem*. Maringá: Laboratório de Estudos Medievais, 2021 (no prelo).
- _____; MENINI, Vitor. A invenção literária do nórdico: Vikingen (O Viking), de Erik Gustav Geijer, 1811. *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* 4, 2020, p. 709-738.
- MARSHALL, N. R. Victorian Imag(in)ing of the Pagan Pyre: Frank Dicksee's Funeral of a Viking. *19: Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century* 25, 2017, p. 1-37.
- OLSSON, Caroline. Le mythe du Viking entre réalité et fantasme. In: BURLE-PERNOUD, Régine. *O mito da Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.
- ROBERT, Pierre. Des paysans sales et affamés à l'obscurantisme: six clichés sur le Moyen Âge. *France Culture*, 2018. Disponível em: <https://www.franceculture.fr/histoire/des-paysans-sales-et-affames-a-l-obscurantisme-cinq-cliches-sur-le-moyen-age>
- SILVA, Cristiani Bereta. O saber histórico escolar sobre as mulheres O saber histórico escolar sobre as mulheres e relações de gênero e relações de gênero nos livros didáticos de história. *Caderno Espaço Feminino*, v. 17, n. 01, 2007, p. 219-246.
- WAWN, Andrew. *The Vikings and the Victorians*. Inventing the Old North in 19th-Century Britain. London: D.S. Brewer, 2000.

A LITERATURA MÉDICA MEDIEVAL ATRAVÉS DA ÓTICA DE TROTULA DE RUGGIERO E HILDEGARD DE BINGEN.

Amanda da Cruz Xavier¹

Introdução:

Este artigo tem como finalidade comparar alguns trechos da literatura médica medieval a respeito dos cuidados que as gestantes deveriam ter para alcançar um bom parto, tendo como base os escritos de Trotula de Ruggiero e Hildegard de Bingen. Trotula de Salerno viveu entre os séculos XI e XII, na Península Itálica, e elaborou textos médicos relacionados à anatomia e à fisiologia feminina. Já Hildegard de Bingen nasceu em 1098 na localidade de Bermersheim, próxima a Mainz. Foi uma monja beneditina, mística, teóloga, compositora, médica, naturalista, dentre outras coisas. Foi considerada santa e doutora pela Igreja Católica e conduzia as suas pesquisas utilizando plantas medicinais e métodos de misticismo. Pretende-se refletir, com base nos escritos destas mulheres, como elas trataram da questão da gestação em suas obras identificando as aproximações e as diferenciações nas prescrições médicas por elas propostas, como também traçaremos um breve panorama da forma como elas interpretavam o processo de fecundação.

Medicina nos Mosteiros

Almeida afirma que na Baixa Idade Média a grande maioria da elite não sabia ler ou escrever e que as atribuições literárias ficavam restritas aos membros do clero, bem como à ordem beneditina foi de grande importância para a reprodução de textos da antiguidade greco-romana (ALMEIDA, 2009, 39). Os mosteiros femininos e masculinos abarcavam bibliotecas que continham pergaminhos delicadamente copiados e iluminados, sendo também

¹ Graduanda pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Programa de Estudos Medievais (PEM –UERJ). E-mail: amanda_cruzxavier@yahoo.com.br. A produção do presente artigo contou com a orientação da Prof^a. Dr^a Marta de Carvalho Silveira, Professora Adjunta de História Medieval da UERJ.

centros de trocas de ideias e conhecimentos. Muitos mosteiros, por sua grande fama intelectual, por vezes atraíam diversas mulheres nobres e princesas (DABAT, 2002, 49).

A ordem dos beneditinos, além de ser voltada para a caridade, também se preocupava com os estudos ligados à saúde e os eventos que levavam às doenças. Os monges projetaram um sistema de procedimentos médicos nos mosteiros tais como: enfermarias para nobres, ricos, monges e pobres, existiam alas para os médicos, os doentes graves, farmácia, jardins com ervas medicinais e banhos. Segundo Almeida estes espaços foram fundamentais para a preservação de obras clássicas como as de Galeno e Hipócrates.

A enfermaria, ou *domus infirmorum*, constituiu o espaço do mosteiro beneditino ou crúzio destinado ao cuidado com os monges doentes, definido primeiro nas regras de fundação e depois presente em todos os costumes, ou *liber ordinis*, monásticos. O tamanho variava de acordo com o mosteiro, porém geralmente formava um edifício à parte, localizado a leste do claustro, seguindo prescrições hipocráticas, ligado por uma passagem coberta à construção central. (SANTOS Apud MATTOSO, 1985, 268)

Em um tempo onde a existência de hospitais no Ocidente era quase nula, os mosteiros alcançaram grande importância na sociedade medieval. A medicina ali praticada encontrava-se imersa em um sentido religioso, já que as doenças eram consideradas como um castigo divino. Logo, além do tratamento físico também eram propostas orações e práticas de arrependimento ao paciente para que alcançasse a cura.

Dulce Santos (2012) alega que os monges não faziam distinção entre o corpo e a alma. Eles buscavam uma cura única, ou seja, a cura do corpóreo como também a salvação do paciente. Os monges consideravam que eram mediadores do poder da cura e embasaram seus estudos nas teorias médicas greco-romana. Dentre estes estudos a teoria humoral e os escritos de Galeno e Hipócrates alcançaram um grande destaque. (SANTOS, 2012, 53-54).

João Bosco Botelho (2013) considera que, a partir dos anos 500 e 1000, os santos passaram a ser utilizados como intermediários do poder divino na cura de doenças, existem inúmeras manifestações artísticas desde pinturas e esculturas sobre práticas médicas exercidas nos mosteiros, dentre os mosteiros que desenvolviam práticas médicas o Monte Cassino na Itália obteve um grande destaque (BOTELHO, 2013, 206).

Outro ponto importante é que os médicos detinham conhecimento de mineralogia, botânica, astrologia, teologia, dentre outros. Hildegard de Bingen utilizava como suporte para

os seus escritos o conhecimento das tradições humorais de Galeno, combinado a sua visão religiosa.

A partir do Concílio de Latrão em 1139, com a proibição de práticas médicas para ganho pessoal e com o aparecimento de universidades e escolas como a Escola de Salerno nos IX e XIII, a princípio com o apoio de monarcas e do papado, os mosteiros se afastaram cada vez mais das práticas medicinais e as instituições foram obtendo um monopólio em relação às práticas médicas. Botelho (2013) destaca que os Concílios de Reims em 1131 e o de Roma em 1139 foram decisivos para abertura de escolas e universidades voltadas para os estudos medicinais, do mesmo modo que abriram espaço para os cirurgiões-barbeiros.

Na extensa legislação conciliar da Igreja católica, do século XIII, encontra-se a condenação contínua do exercício da medicina feito pelos monges, sobretudo daquelas práticas que envolvessem contato com sangue corporal. Tentou-se igualmente coibir o contato dos frades médicos com mulheres doentes e o respectivo exame de urina e o trabalho remunerado, com atendimento a doentes fora de suas comunidades. Além disso, buscou-se proibir a frequência de monges e frades em cursos de medicina e direito, admoestando-se o abade que o permitisse. A persistência dessas restrições revela as constantes transgressões e, também, quão grande era - e ainda é - o fosso entre a norma e o vivido. (SANTOS, 2012, 62)

A Escola de Salerno

A Escola de Salerno² floresceu de uma medicina rudimentar para a uma medicina mais científica, cujos ensinamentos incluíam aqueles adquiridos através das dissecações e das traduções, do árabe para o latim, de tratados sobre a anatomia e cirurgias. Também ganhou grande notoriedade pelos seus estudos sobre as doenças femininas, que foram pesquisadas e analisadas por mulheres conhecidas como as "Damas de Salerno".

É importante ressaltar que todos esses saberes desenvolvidos nesta escola estavam relacionados à sua localização em uma região conhecida pela sua multiculturalidade, graças à presença das culturas árabe, hebraica, grega e latina. Essas referências culturais amparam a produção da Escola de Salerno, durante os séculos X e XII, dando grande popularidade à escola, do mesmo modo que a transformaram no espaço de estudo da medicina mais importante do mundo ocidental, conforme informa Masiero(2016):

² Para maiores informações ver: MASIERO, Luciana Maria. Escola Medica Salermitana, Procedimentos Cirúrgicos Estéticos e Trotula de Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno(Itália). Trim-11, 2016, p. 27-44.

A Escola Médica Salernitana foi um marco para a cidade de Salerno. Além de aumentar o fluxo de pessoas para estudar ou buscar tratamento médico possibilitou um crescimento cultural importante. Sendo uma escola de caráter multicultural (grego, latino, hebraico e árabe) e por permitir o acesso de mulheres (Trotula) demonstrou ser uma referência de interculturalidade e liberalismo, inusual para a sua época. Também proporcionou traduções para o latim de importantes tratados médicos árabes trazendo conhecimentos anatômicos e cirúrgicos para o mundo ocidental. A Escola Médica Salernitana foi um legado que até hoje reflete no ensino universitário médico e nas atrações turísticas dessa cidade no sul da Itália.(MASIERO, 2016, 42)

(PINHO, 2016, 12) afirma que a Escola de Salerno foi o primeiro centro de cultura medieval não supervisionado diretamente pela Igreja, onde era permitido o ingresso de mulheres para o estudo médico. Tornando-se médicas, essas mulheres desenvolveram estudos mais apurados sobre o que consideramos atualmente como a área da ginecologia e da obstetrícia, do mesmo modo que possibilitou que praticassem o conhecimento médico, como destaca Pinho (2016):

A Escola Médica de Salerno permitiu às mulheres o acesso ao curriculum studiorum, permitindo-lhas ascender tanto à cátedra quanto ao exercício da profissão médica. Propiciava às mulheres a arte da medicina para além das tarefas de parturientes, tendência posterior quanto ao espaço de atuação feminina na medicina. Muitas foram as mulheres que trouxeram fama à Escola sendo referendadas como mulieres Salernitanae . Nos arquivos napolitanos, De Renzi identificou cirurgiãs, como Thomasia Mattheo e Francesca de Romana (...)Bernard de Provence, em obra datada do começo do século XII – Commentarium super tabulas Salerni, também trata das notáveis mulheres salernitanas, que preparavam cosméticos destinados às nobres. Essas mulheres, nominadas ou não, terão suas práticas médicas frequentemente referenciadas nas obras de médicos homens que estudaram ou ensinaram em Salerno, entre o século XIII e o XV. A mais famosa expoente da Escola, a mais célebre dentre as mulieres Salernitanae é, indubitavelmente, Trótula. (PINHO, 2016, 20)

Trotula foi considerada a principal médica da escola por ter aliado a pesquisa e o ensino da medicina com a prática medicinal. Além dela outras mulheres se destacaram. É o caso de Abella, que escreveu os tratados *Sulla bile nera* (Sobre a bile negra) e *Sulla natura del seme umano* (Sobre a natureza do sêmen humano); Rebecca Guarna, autora de *Sulle febbri* (Das febres), *Sulle orine* (Das urinas) e *Sull'embrione* (Do embrião), e Mercuriade, que compôs *Sulla peste* (Da peste), *Sulla cura delle ferite* (Da cura das feridas) e *Sugli unguenti* (Dos unguentos), dentre outras (SIMONI, 2010).

Fundamentada nesses grandes mestres e mestras. a Escola de Salerno obteve um grande prestígio. Várias pessoas de inúmeras regiões procuravam aquele lugar em busca da cura, ou por um aprendizado médico mais aprofundado. (PINHO, 2016, 14) salienta que o

século XI foi um divisor de águas para essa escola. Foi decisivo para o sucesso dessa escola o impulso dado por Garioponto, que organizou textos médicos que circulavam no sul da Península Itálica, e com o suporte teórico de Constantino, o Africano, que realizou traduções de textos médicos do árabe para o latim, como explicita Silva (2016):

Facto histórico é a ligação do monge beneditino Constantino, o Africano, à primeira vaga de traduções de obras greco-árabicas, que transformará Salerno no derradeiro «estágio» da medicina redescoberta pelo mundo latino antes da sua assimilação pelo meio universitário em ascensão. Muçulmano convertido ao Cristianismo ou cristão árabe, ao longo do último terço do século XI terá traduzido, do árabe para o latim, 23 obras gregas, praticamente todas relacionadas com medicina, influenciando profundamente o arranque da Escola de Salerno e, através dela, o resto da Cristandade latina. Arrefecendo progressivamente o entusiasmo por utilizar textos árabes, Constantino teria, por trás da sua atividade, um verdadeiro programa cultura. (SILVA, 2016, 41-42)

Os professores salernitanos acreditavam que a medicina estava ligada à filosofia da natureza, sendo influenciada pelo pensamento de Hipócrates. Os saberes de Hipócrates alcançaram grande destaque na Escola de Salerno, onde alguns dos seus estudos, que prescrevem o uso de ervas medicinais para algumas enfermidades provenientes diretamente de um desequilíbrio nos fluidos e nos humores do corpo, foram largamente utilizados. Como frisa Silva(2016):

Não entrando na discussão sobre o Hipócrates histórico, o aparecimento de uma medicina que procura prevenir ou curar a doença através de procedimentos naturais reconhecendo causas naturais a todas as enfermidades, conhecidas ou não, revolucionou a ciência da cura. (SILVA, 2016, 35)

O conhecimento médico em Salerno, como já foi dito anteriormente no texto, englobava inúmeros tradições médicas, inclusive as fontes médicas bizantinas, que se baseavam também nos tratados médicos greco-romanos, mas também influenciou muito a dinâmica médica islâmica. Os primeiros médicos bizantinos, como Dioscórides, foram influenciados pelos saberes de Galeno e de Hipócrates, no entanto, eles ampliaram estes conhecimentos de forma significativa. Pinho (2016) destaca o papel fundamental que a cultura árabe representou no fomento da medicina ocidental.

A cultura árabe igualmente foi imprescindível para a medicina ocidental. Com advento do islamismo (século VII), os árabes se expandem geograficamente entrando em contato com várias culturas, passando a conhecer os escritos antigos e traduzi-los para o árabe. Inicia-se um grande processo de intercâmbios culturais. O povo árabe se

notabilizará como propagadores e catalisadores das transformações científicas que se seguiram. Não recebem a tradição galênica de forma passiva, mas a modificam enriquecendo-a com seus avanços em química, farmácia, botânica e administração de hospitais. Entre os manuscritos traduzidos para o árabe, estavam textos desaparecidos de Ptolomeu, Euclides, Galeno e tantos outros provenientes das ciências antigas. A nova medicina árabe se infiltra na Europa no século XI, impactando os conhecimentos médicos. (PINHO, 2016, 16)

Massiero (2016) afirma que a medicina árabe foi essencial tanto para os conhecimentos referentes a anatomia e a cirurgia³. Pinho (2016) reitera que a medicina islâmica se desenvolveu em um contexto laico, voltada para um interesse científico, com traduções minuciosas de textos de Hipócrates, Galeno e bizantinos que tal qual os árabes foram influenciados pela medicina egípcia e persa⁴.

A medicina islâmica, conforme explana Martire Júnior (2004), ajudou na conservação de grandes obras médicas, como as de Hipócrates, Galeno, Aristóteles e Dioscórides, através de uma cultura difundida com base nas peregrinações realizadas pelos estudiosos em busca do conhecimento da medicina árabe e das tradições médicas antigas, como a grega, concentrada em grande parte na biblioteca de Alexandria e em outros centros de saber.

Os árabes já haviam tomado contato com a cultura ocidental antes da fundação do Islã por Maomé. Em 489 d.C., os cristãos nestorianos – seguidores do Patriarca Nestório, que foi expulso de Constantinopla como herege no ano 431 d.C., por defender a dualidade de Cristo – tiveram que abandonar Edessa na Menopotâmia onde Santo Efrém havia fundado um hospital. Eles, então, fundaram um novo hospital em Gundihaspur, na Pérsia. Ali teriam encontrado médicos gregos cujo conhecimento tinha origem na antiga Escola de Alexandria e filósofos, também gregos, herdeiros do pensamento de outros, que ali haviam se estabelecido quando Justiniano fechara a Academia de Atenas no século VI d.C.. Muitos judeus também haviam fugido para lá, levando um pouco da tradição greco-romana, pela qual já estavam influenciados, quando da destruição de Jerusalém pelos romanos em 76 d.C. (MARTIRE JÚNIOR, 2004, n.p)

Outra grande contribuição da medicina árabe foi a introdução de técnicas físico-químicas tais como: destilação, sublimação, cristalização, dentre outras. A botica, um local de venda de medicamentos, foi também uma invenção árabe. Alguns vocábulos, que até os dias

³ MASIERO, Luciana Maria. Escola Medica Salernitana, Procedimentos Cirúrgicos Estéticos e Trotula de Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno(Itália). Trim-11, 2016, p.28

⁴ PINHO, Lucia Regina O. E. *TRÓTULA DE SALERNO: périplo na história e historiografia*, Brasília, 2016, p.16. Disponível em:

https://bdm.unb.br/bitstream/10483/15710/1/2016_LuciaReginaOliveiraePinho_tcc.pdf

atuais utilizamos, provêm do árabe, como, por exemplo: elixir, álcool, xarope, alcachofra, dentre outros. Por fim, é importante ressaltar que a organização, a estruturação e a preocupação com a higiene presente nos hospitais árabes representou uma grande contribuição para a medicina ao longo do tempo. O fato de os médicos árabes atuarem em diversas partes do ocidente medieval, especialmente na região mediterrânica, favoreceu muito o desenvolvimento do conhecimento médico (MARTIRE JUNIOR, 2004,n.p).

Trotula De Ruggiero

São poucas as informações existentes acerca de Trotula de Ruggiero. O que se sabe dela é que pertencia a uma família aristocrata e que viveu entre os séculos XI e XII, na Península Itálica. Sabe-se também que ela estudou na Escola de Salerno onde ganhou notoriedade ficando, assim, mais conhecida como Trotula de Salerno. Por intermédio dos seus registros é possível afirmar que Trotula de Salerno atuou na renomada Escola de Salerno.

Em conformidade com essas informações, os estudiosos da obra da médica consideram que Trotula aprendia e cuidava das doenças, em especial as doenças femininas ligadas à sexualidade, de maneira filosófico-naturalista. Ela não se prendia às implicações impostas pela religiosidade ou pela moral estabelecida naquele contexto, mas sim pelo bem estar feminino, como pode ser atestado nas experiências medicinais imersas em ponderações filosóficas em relação ao corpo humano, e principalmente ao corpo feminino.

O entendimento acerca da filosofia naturalista vem dos estudos realizados por Galeno, médico famoso do período imperial de Roma, que apoiava as suas ponderações nos ensinamentos filosófico-naturalistas hipocráticos. Galeno⁵ foi o maior responsável pela difusão dos textos hipocráticos que foram traduzidos do grego para o latim e o árabe. As observações sobre os procedimentos cirúrgicos e a produção de medicamentos à base de substâncias naturais foram primordiais na composição e no desenvolvimento das obras de Trotula, que também se beneficiou das intensas trocas culturais existentes na Península Itálica. Como comunica Pinho (2015):

Assim, Trótula propiciou aos seus leitores um acesso a sua história pessoal, ao pensamento feminino em torno do corpo da mulher e a forma pela qual seu conhecimento, esposado em suas obras, poderia auxiliar no tratamento das doenças

⁵ Para maiores informações sobre os ensinamentos de Galeno verificar REBOLLO, 2006,75.

femininas. As informações trazidas por seus tratados oferecem uma visão sobre as mentalidades, perspectivas e crenças comuns na Itália medieval, informando igualmente de valores morais a valores estéticos. Abre-se às historiadoras e historiadores um campo fértil à pesquisa e estudo. (PINHO, 2015, 50)

De acordo com Costa (2019), utilizando como amparo Hipócrates, Galeno, Oribásio, dentre outros sábios, Trotula tratou de questões como o puerpério, a gravidez, o controle da natalidade, dentre outros, como também pautou nos seus estudos a relação existente entre o macro e o microcosmo (COSTA, 2019, 222-223). O corpo humano é entendido como um microcosmo que se inter-relaciona com o macrocosmo, ou seja, Trotula buscava examinar o organismo humano como um todo, identificando as partes que, se harmônicas, garantiriam a saúde.

Trotula considerou que os órgãos e os sistemas do corpo humano estavam interligados e a cura ou a morte de uma paciente dependiam diretamente dessa consideração. O bem-estar físico de uma pessoa estava relacionado ao funcionamento harmônico do corpo, e no que se referia às mulheres, envolvia as noções da beleza, do cuidado físico e do afeto. Esse, parece-me, foi o fio condutor da obra de Trotula, estando presente nos seus escritos sobre a gestação, o parto e os cuidados para com os recém-nascidos.

Os dois tratados de Trotula mais conhecidos são *De passionibus mulierum ante, in e post partum* (Sobre as doenças das mulheres antes, durante e depois do parto), também chamado de Trotula maggiore (Trotula maior), e *De ornatu mulierum* (Sobre a beleza das mulheres), ou *Trotula minore* (Trotula menor). Ambos foram escritos em latim e traduzidos para diversas línguas como alemão e francês, sendo possível confirmar a existência de mais de cem manuscritos da obra de Trotula dispersos em bibliotecas de cidades como Bruxelas, Oxford, Londres, Breslávia, Paris, Florença, Madri e Cidade do Vaticano, dentre outras. (DEPLAGNE, 2018, 21-22)

Essas três variantes da obra de Trotula circularam até 1544, ano em que o editor Georg Kraut compôs o conteúdo dos três manuscritos, transformando-os em um só e publicando-o pela primeira vez com o uso da prensa sob o título *De passionibus mulierum ante, in et post partum* (Trotula Maior e Trotula Menor), que é a versão do texto mais difundida na contemporaneidade.

O tratado sobre as doenças e o tratado sobre a beleza, está dividido em 61 capítulos, mais dois capítulos que teriam sido inseridos a posteriori, compreendendo 60 capítulos de extensão variada e voltados para assuntos específicos, como a falta ou o excesso das

menstruações, o prurido e o inchaço nos órgãos genitais e a infertilidade feminina e masculina. Também menciona o câncer, o excesso de suor, as hemorroidas, a disenteria, a presença de piolhos e sarnas, a dor de dente, o mau-hálito, as feridas na pele, e as doenças nos olhos e na garganta. Ademais, Trotula expôs aconselhamentos tanto para evitar a gravidez quanto para alcançá-la, além dos cuidados necessários durante o período da gravidez, os meios para tornar o parto menos doloroso e os cuidados com o recém-nascido e com as mulheres após o parto.

Hildegard De Bingen

Hildegard de Bingen nasceu em 1098 na localidade de Bermersheim, próxima a Mainz. Foi a mais nova entre os dez irmãos, quando tinha por volta de sete ou oito anos foi enviada para o convento ficando sob a tutela de Jutta de Spanheim, que ficou responsável por ensinar à menina o latim através de leituras e do canto dos Salmos. Naquele período era comum que as famílias ricas conduzissem seus filhos para o convento, abadia, mosteiro, com idealização de que seguissem a carreira religiosa e obtivessem uma educação magistral.

Sua educação foi desenvolvida no mosteiro de Disibodenberg, no qual se tornou noviça, e posteriormente monja e abadessa. Segundo Pinheiro a reputação de santidade de Jutta e de Hildegard abrangeu toda a região, motivando que outros pais encaminhassem suas filhas para o monastério transformado em um pequeno convento beneditino. (PINHEIRO, 2015, 29) Quando Jutta faleceu em 1136, a responsabilidade da parte feminina do convento passou para Hildegard. Posteriormente ela fundou o convento Eibingen na outra margem do rio Reno e deslocou-se para lá com as demais religiosas.

As manifestações místicas da monja surgiram muito cedo e se traduziram em visões. Quando essas manifestações espirituais começaram, Hildegard relatou-as a sua protetora Jutta e, em seguida, ao monge Volmar que a princípio foi o seu preceptor e a posteriori converteu-se em seu secretário nas transcrições das suas visões que a seguiram por toda a vida. Com a continuidade de suas visões, o monge Gofrey, seu confessor, as comunicou ao arcebispo de Mainz e a outros que as examinaram e concluíram ser de inspiração divina, orientando a monja a escrevê-las, sob a supervisão de seu confessor.

Seus apontamentos chamaram tanta atenção que Bernardo de Claraval e o Papa Eugênio permitiram que ela transmitisse publicamente as suas visões. Hildegard ficou conhecida por toda a Europa como profetisa, o que auxiliou no fomento de seu prestígio tanto no âmbito secular quanto no religioso. Além de suas aptidões místicas ela se destacou como

compositora, poeta, naturalista, fundadora de conventos, teóloga, pregadora, exorcista, apresentando uma conduta impecável. Régine Pernoud refere-se aos feitos de Hildegard da seguinte maneira:

Pode-se dizer que, de fato, do ponto de vista médico, alimentar e ambiental, Hildegard nos faz apreciar virtudes ignoradas ao nosso redor: plantas, animais, ervas, madeiras. Sua leitura nos desvenda possibilidades inusitadas, poderes secretos que se tornam bastante estranhos ao nosso mundo, onde tudo é previamente condicionado, embalado, escolhido e classificado. Ela nos convida a perscrutar os arcanos de um mundo dotado de vida misteriosa. Claro que os químicos também o fazem, mas nos revelam apenas o ponto final de suas pesquisas, o resultado. Já Hildegard nos convida a renovar nossa visão". (PERNOUD, 1996, 86).

De acordo com Soella, por mais que Hildegard possuísse posturais morais inquestionáveis, como por exemplo, o excesso de práticas de autoflagelo, a monja estaria desempenhando um papel para além daquele permitido a uma mulher ao dedicar-se aos estudos ginecológicos, ao prescrever o uso de plantas medicinais e ao exercer o protagonismo no campo teológico, na pregação pública, na produção de poesias, teatro e música e pela sua ação política;

Segundo Soella, Hildegard negava a culpa de Eva pelo pecado original frisando o grande papel feminino em sua perspectiva holística escreveu sobre o divino como um ente materno responsável pela sua criação, no entanto ela buscava uma harmonia entre "o gênero feminino e o masculino". Maria Cristina Martins (2020) informa que além das obras de cunho religioso, Hildegard também escreveu obras científicas a partir das observações da natureza que poderiam ser classificadas atualmente como obras de farmacologia, botânica, geologia, cosmologia ou medicina (MARTINS, 2020, 4).

As obras proféticas de Hildegard formaram uma trilogia, sendo a primeira *Scivias* (Scito vias Domini "Conhece os caminhos do Senhor), *Liber vitae meritorum* ("Livro dos méritos da vida"), e a *Liber operum diuinorum* ("Livro das obras divinas"). O livro Das Obras Divinas, por exemplo, é considerado uma obra-prima no campo teológico e místico. Já as Obras científicas foram divididas em dois tratados conhecidos como *Physica* (Física) e *Causae et Curae* (Causae et Curae).

Santucci (2005) ressalta que esses dois tratados falam sobre as substâncias do corpo humano, as doenças mentais (que ela considerava como sendo causadas por razões físicas e

não por possessões demoníacas), a possível circulação de sangue no corpo humano, e conhecimentos sobre a astronomia (SANTUCCI,2005,53).

Aproximações e diferenciações sobre gestação a partir dos escritos de Trotula de Salerno e Hildegard de Bingen

Trotula de Salerno em seu livro *"Sobre a Cura das Doenças das Mulheres: Antes, Durante e Depois do Parto"* tratou, entre os capítulos XI a XVI, sobre questões referentes às dificuldades da fecundação, sobre gravidez e os cuidados em que as gestantes devem ter neste período. Já Hildegard de Bingen em seu escrito *"De Las Causas Y Remedios De Las Enfermedades"* abordou a interação entre o homem e o cosmo, o funcionamento geral de organismos humanos e diversas doenças, a gravidez, o parto e a lactação. A partir destas duas fontes primárias iniciaremos uma discussão percebendo aproximações e diferenciações sobre a gestação e a fecundação.

Trotula alude que as mulheres magras, muito esguias ou muito gordas são incapazes de engravidar, pois a carne que envolve o orifício do útero o comprime, impedindo que o sêmen do homem penetre nele. Ela também fala que quando o sêmen é muito inconsistente mesmo sendo derramado no útero ele será deslizado para fora por conta da sua liquidez. Para Trotula, portanto, a fecundação poderia ser impedida tanto por defeito do homem quanto da mulher. Se a mulher não conseguir engravidar por conta do excesso de calor e aridez do útero, ela poderia ser curada dependendo da sua idade, como frisa Trotula:

Se, portanto, a mulher não puder engravidar por causa do excesso de calor e aridez do útero, os sinais serão estes: os lábios da vulva aparecem ulcerados, como se esfolados pelo vento boreal, com manchas roxas; manifesta-se também uma sede constante e queda de cabelo. Quando notar essas coisas e a mulher tiver trinta anos, pode julgá-la incurável. Se a mulher ainda for jovem e descobrir a enfermidade no início, deve ser socorrida do seguinte modo. Pegue malva e artemísia, ferva bem em água e com tal decoção faça três ou quatro vezes fumigações na paciente; entre essas fumigações devem ser colocados na vulva supositórios e pessários com óleo de almíscar e um pouco de musgo, para que o útero se restaure. Mas, no sétimo dia, depois de ter feito a purificação e a fumigação, pegue *trifera magna* no formato de uma glândula, envolva-a no algodão e com isso faça um supositório para a vulva, para que, com o benefício de tal supositório e de tantas fumigações, a paciente receba algum conforto, suavidade e bem estar. No dia seguinte ela deve ter relações sexuais com um homem. Na semana seguinte, se convém, pode repetir o processo, fazendo as ditas sufumigações e utilizando as outras coisas benéficas, como dissemos. Deve fazer isso até que os sintomas cessem, e duas ou três vezes por semana ela deve ter

relações sexuais porque assim poderá engravidar mais rapidamente. (DEPLAGNE, 2018, 69)

Referindo-se a essas mesmas questões, Hildegard considerava que o homem com sêmen fraco teria dificuldades em ter um filho e para isso precisaria fazer um tratamento. Do mesmo modo a mulher que tivesse um útero seco e frio dificilmente engravidaria e teria que fazer um tratamento que, para ser eficaz deveria contar também com a ajuda de Deus.

(385) Esterilidade masculina O homem cujas propriedades de sêmen são enfraquecidas por Para que não procrie mais, tem que tomar amentilhos de avelã e com respeito a este um terço de pimenta aquática, e sino a quarta parte da pimenta aquática e um pouco de qualquer pimenta comum. Adicione carnes cruas e gordura de porco e cozinhe tudo com fígado de cabra jovem, mas adulto, para procriar. Então, uma vez que as ervas são removidas, ele tem que comer essas carnes; e também tomar pão mergulhado na água em que estas carnes foram cozidas e comer esta carne freqüentemente, e assim por diante até que graças ao seu suco o sêmen adquira força para procriar, sempre que o justo julgamento de Deus o permitir.

(386) Esterilidade feminina Por sua vez, a mulher cujo útero está frio e fraco no Para conceber uma prole, ela deve proceder da seguinte maneira para se tornar fértil, se Deus quiser. Pegue o ventre de um cordeiro e o ventre de uma vaca que já está em plenitude para poder procriar, mas que ainda estão intactos, de modo que não estejam grávidos de nenhum feto ou tenham estado, e cozinhe-os com bacon e outras gorduras come junto com a gordura e dá de comer à mulher, seja quando ela estiver em plena união com o marido ou quando ela vai se juntar ao marido imediatamente. E fazendo isso com freqüência, a carne e o líquido do ventre dos animais mencionados se unirão com o suco do ventre desta mulher para que ela possa ganhar peso e ficar um pouco confortável e, se Deus quiser, será mais fácil para ela conceber. Porque muitas vezes acontece que é o julgamento de Deus que priva o homem da virtude de procriar.(BINGEN, 2013, 137. Tradução Nossa)

Nesse ponto Hildegard seguiu o conhecimento de Hipócrates⁶, que considerava que as mulheres que tinham um útero frio e denso dificilmente conseguiram engravidar, da mesma forma que os homens quando têm uma pneumonia que escapa do corpo, não podem expelir o sêmen, ou se o corpo estiver frio e o esperma não aquecer suficientemente, a fecundação estaria impedida.

Assim como Trotula, Hildegard levava em consideração a idade dos homens e das mulheres no momento da fecundação. A monja defendida que se o homem for forte aos

⁶ Para maiores informações sobre os estudos Hipocráticos, pesquisar em: HIPÓCRATES,2003,1-133.

dezesseis anos o sêmen dele está maduro o suficiente para produzir um bebê, no entanto, se ele for fraco o seu sêmen só atingirá a maturidade a partir dos dezessete anos.

Para Trotula a fecundação ocorre conforme explicitado por Galeno, ou seja, quando o feto se liga ao útero da mãe, como o fruto de uma árvore. Inicialmente muito delicado, o fruto pode cair por qualquer motivo, no entanto, se chegar à fase adulta dificilmente ele sairá por se tornar mais resistente. Em seu escrito, Trotula descreve como ocorre o processo da formação do sêmen dentro do útero.

No primeiro mês acontece a purificação do sangue, no segundo acontece a formação do sangue e do corpo, no terceiro são produzidos unhas e cabelos, no quarto o movimento, e por isso as mulheres têm náuseas, no quinto o feto adquire o semblante do pai ou da mãe, no sexto é estabelecida a conexão dos nervos, no sétimo fortificam-se ossos e nervos, no oitavo a natureza se coloca em movimento e a criança é completada por cada benefício; no nono avança das trevas para a luz.(DEPLAGNE, 2018, 75)

Já Hildegard de Bingen acredita que, para além das questões biológicas, a concepção está ligada ao amor, à vontade de Deus, à caridade e à virtuosidade, como podemos ver a seguir:

(63) Diversidade de concepção. Quando o homem consegue uma mulher para derramar ela sêmen forte com justo amor à caridade, e a mulher também nutre verdadeiro amor pelo homem que ela tem naquele momento, um homem é concebido porque Deus o ordenou. E não há outra maneira de conceber o homem porque Adão foi feito de barro, que é uma matéria mais forte do que a carne. E este homem será prudente e virtuoso porque foi concebido com sêmen puro e no verdadeiro amor da caridade que seus pais têm um pelo outro. Por outro lado, se a mulher carece desse amor pelo homem, de modo que só o homem tem amor verdadeiro por ela naquele momento e não a mulher pelo homem, se o sêmen for saudável, um homem será concebido, pois O amor da caridade do homem é superior, mas este homem será fraco e não virtuoso, porque faltou amor à mulher. Porque se o sêmen do homem não tem força, embora ele também tenha amor casto por sua esposa e ela o mesmo amor por ele, então uma mulher virtuosa é concebida. Mas se há amor do homem para a mulher e não da mulher para o homem, ou se há amor da mulher para o homem e não do homem para a mulher e o sêmen naquele momento é fraco, uma mulher também nasce devido à fraqueza do sêmen. - 48 -Mas se o sêmen do homem é forte, mas ele não tem amor caridoso pela mulher, nem a mulher por ele, como o sêmen era são, o homem também é procriado mas será amargo por causa da amargura de seus pais . Ou se o sêmen é ralo e nenhum dos pais tem amor caridoso pelo outro, nasce uma mulher de temperamento amargo. O calor das mulheres de natureza carnuda supera o calor do sêmen dos homens, de modo que muitas vezes a criança forma seu rosto semelhante a eles. Mas as mulheres naturalmente magras costumam ter filhos cujo rosto se parece com o do pai. (BINGEN, 2013, 48-49. Tradução Nossa)

De acordo com Hildegard, o sêmen de um homem doente ou um sêmen fraco ou imaturo, se ocorrer uma fecundação, gerará uma criança frágil. Hipócrates esclarece que no inverno austral, chuvoso e calmo e na primavera seca e boreal as mulheres têm uma maior probabilidade de abortar, e se um dos seios murchar repentinamente significa que ela de fato abortará.

Trotula também orienta às mulheres sobre a forma como elas podem saber o sexo dos seus filhos. Para saber se estava grávida de um menino ou menina, a mulher deveria pegar uma fonte de água e extrair duas ou três gotas de sangue. Elas devem ser derramadas na água se afundarem, a mulher está esperando um menino, caso o contrário, ela estará carregando uma menina (TROTULA,2018,77-79). Hipócrates afirma que uma mulher grávida de um menino tem uma boa cor, já quando se está esperando uma menina tem má cor, o feto masculino frequentemente está situado à direita e o feminino à esquerda. Podemos perceber a partir dessas análises de Trotula e Hipócrates que existe uma diferenciação em relação a forma como eles identificavam o sexo do bebê.

Trotula dá várias orientações às futuras mães. Ela aconselha que na fase inicial da gravidez, as mulheres devem evitar proferir coisas que não podem ser adquiridas pela grávida a fim de evitar um aborto. Se a mulher sentir vontade de comer carvão ou barro, devem ser dadas a ela favas cozidas com açúcar e quando estiver se aproximando o momento do parto, ela deveria ser submetida a banhos frequentes e o seu abdômen deve ser ungido com óleo de olivia ou óleo violáceo. Além disso, ela precisa comer alimentos leves como marmelo e romãs.

Para conseguir um bom parto, Trótula indica que se provocassem espirros, mas com uma certa cautela e com as narinas fechadas para que boa parte da energia e dos impulsos vá para o útero. deve ser dado decocção de ferro grego, mucilagem de linho e pulicária ou um pouco de teriaga para facilitar o parto. Uma outra forma de ter um bom parto, era segurar um ímã na mão direita e beber raspas de marfim, devendo também utilizar um coral pendurado ao redor do pescoço.

Hildegard também se preocupou com as medidas para se alcançar um bom parto. Ela diz que se a mulher tiver dificuldades no parto deve cozinhar ervas suaves, como erva-doce ou asaro, em água drenada, aplicando ao redor das coxas e nas costas, de forma moderada. Dessa forma, os humores frios da mulher seriam expelidos fazendo com que os seus membros se abrissem com maior facilidade devido a quentura da água. Como também entende que a retenção da menstruação pelas mulheres grávidas permite que esse fluxo passe para o feto e

auxilie na formação da sua carne e ossos. Esta retenção menstrual também é a base para a produção do leite materno.

Assim também o sangue se divide em duas naturezas: vermelho quando está calmo e branco quando está agitado, quando o homem e a mulher se unem. O leite tira sua cor branca do cereal e de outros alimentos preparados, pois o cereal tem farinha branca e os alimentos quando cozidos jogam espuma branca, e assim os alimentos e as bebidas com seu suco transmitem uma espécie de espuma aos seios da gestante Branca. Depois que a criança nasce e a mulher está limpa por dentro, as veias que descem ao útero se contraem e causam a menstruação nesse momento, enquanto as veias que sobem aos seios continuam a produzir leite. O fato de os seios abundarem em leite enquanto o bebê mama é porque quando o bebê mama atrai o leite para os seios e assim abre o caminho dessas veias para eles. (BINGEN,2013,93. Tradução Nossa)

Considerações Finais

Nesta breve comunicação foram apresentados alguns elementos sobre o saber médico produzido por Trotula e Hildegard acerca da forma como elas compreendiam as especificidades em relação ao corpo humano e, especificamente, o corpo feminino, e identificando a maneira como concebiam e tratavam as questões referentes à gestação e ao processo de fecundação.

Os escritos de Trotula e de Hildegard nos dão ciência da importância que os discursos médico por elas produzidos alcançam na sociedade, levando em consideração a visão de mundo nela expressa. Por exemplo, quando elas tratam da esterilidade ambas utilizam a teoria humoral, descrevem seus diagnósticos de forma detalhada, bem como utilizam ervas e animais para o tratamento, no entanto mesmo acreditando em Deus Trotula não faz menção da divindade em seus registros, já Hildegard reitera que por mas que se faça todo o tratamento a vontade de Deus é soberana.

Á vista disso podemos perceber inúmeros caminhos e possibilidades de pesquisas a serem realizados em uma obra tão fértil de temáticas, que buscaremos explorar em nosso trabalho monográfico.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

BINGEN, Hildegard De. *De Las Causas Y Remedios De Las Enfermedades*. Tradução de José Maria Puyol, Pablo Kurt Rettschlag. Madrid, 2013, p.1-189.

DEPLAGNE, Luciana Calado; SIMONI, Karine. *Trotula de Ruggiero: Sobre a doença das mulheres*. Florianópolis: Editora COPIART, 2018, p.1-185.

Bibliografia:

ALMEIDA, Cybele Crosssetti De. Do Mosteiro À Universidade: Considerações sobre uma história social da medicina na Idade Média. Rio Grande do Sul: Revista AEDOS, 2009, p. 36-55.

BOTELHO, João Bosco. História da Medicina: Da abstração à materialidade. Manaus: Editora Valer, 2013, p. 205-208.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Rafael Ferreira. Mulheres Intelectuais na Idade Média: Entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística. Porto Alegre: Editora FI, 2019, p.222-223.

DABAT, Christine Rufino. Mas, Onde Estão As Neves De Outrora?: Notas bibliográficas sobre a condição das mulheres no tempo das catedrais. Pernambuco: Cadernos de História UFPE, 2002, p.49.

HIPOCRATES. Aforismos. Tradução de DR. José Dias De Moraes. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003, p.1-133.

MARTINS, Maria Cristina da Silva. Physica: uma das obras científicas de Hildegarda de Bingen. RÓNAI – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, ISSN 2318-3446, Vol. 8, n. 1, 2020, p. 3-18.

MARTIRE JUNIOR, Lybio. A medicina Islâmica em Córdoba e Toledo. Edição 29- out a dez. São Paulo: Revista Ser Médico CREMESP, 2004.

MASIERO, Luciana Maria. Escola Medica Salermitana, Procedimentos Cirúrgicos Estéticos e Trotula de Ruggiero: um trabalho de campo em Salerno(Itália). Espanha: TRIM: Tordesillas, revista de pesquisa multidisciplinar, ISSN-e 2173-8947, nº 11, 2016, p. 27-44.

PINHEIRO, Mirtes Emilia. As Intelectuais Na Idade Média: pensadoras, míticas, cientistas e literatas. *“Hildegarda, a mística de Bingen”*. IN: DEPLAGNE, Luciana E. de F. Calado. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p.29-50.

PINHO, Lucia Regina O. E. TRÓTULA DE SALERNO: périplo na história e historiografia, Brasília, 2016, p.50. Disponível em:

https://bdm.unb.br/bitstream/10483/15710/1/2016_LuciaReginaOliveiraePinho_tcc.pdf .Acesso em: 12 Jan 2017.

REBOLLO, Regina Andrés. O Legado Hipocrático E Sua Fortuna No Período Greco-Romano: de Cós a Galeno.São Paulo: Scientle Studia,v.4, n.1, 2006,p.75.

SANTUCCI, Josette Dall'Ava. Mulheres E Médicas: As pioneiras da medicina. Tradução de Hortencia Santos Lencastre. Rio de Janeiro: Editora Ediouro,2005, p.1-245.

SANTOS, Dulce O. Amarantes Dos. Aproximações à medicina monástica em Portugal na Idade Média. In: DOSSIÊ: Representações Do Masculino Na História: Aproximações à medicina monástica em Portugal na Idade Média,São Paulo: Scielo Brasil ,2012,p.47-63.

SILVA, André F. Oliveira da. Físicos e Cirurgiões Medievais Portugueses: Contextos socioculturais, práticas e transmissão de conhecimentos (1192-1340). Porto: Ed. CITCEM,2016, p.1-158.

SIMONI, Karine. De Dama da Escola de Salerno à Figura Legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento. In: Anais Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 23 a 26 de agosto de 2010.

SOELLA, Gabriel M. Diálogos entre Protagonismos Femininos: Hildegarda de Bingen e Modernidade. Espírito Santo: Revista Sinais, ISSN: 1981-3988,vol.2, n1, 05 jun,2015. P.31-32.

QUANDO O FEMININO FALA: A AFIRMAÇÃO DA AUTORIA FEMININA EM CHRISTINE DE PIZAN

Ana Luiza Mendes¹

Roberta Bentes²

Ler e estudar a obra de Christine de Pizan (1364-1430) demonstra-se como uma matéria profícua, pois contribui para a ampliação do conhecimento sobre o período medieval em diferentes frentes. A primeira diz respeito à concepção sobre o medievo, ainda extremamente relacionado no senso comum ao conceito de “idade das trevas”, período no qual, dentre outros preconceitos, o conhecimento teria permanecido estagnado. É possível criticarmos essa visão com uma variedade de fontes, mas a obra de Christine apresenta-se com uma riqueza majestosa, uma vez que ela é considerada a primeira escritora do mundo ocidental (KARAWEJCZYK, 2017) e uma das formas que temos para atestarmos sua profissão é a apresentação que ela mesma faz de sua erudição, desenvolvendo diálogos e debates com a tradição literária do período. Um exemplo é a denominada *querelles des femmes*, na qual Pizan questiona os autores que empunhavam a pena em torno de considerações que menosprezavam a figura feminina. Nesse contexto, ela criticou autores canônicos, como Ovídio, Aristóteles, Boccaccio, Jean de Meung, um dos autores de *Roman de la rose*, cuja apreciação por parte da escritora é considerada como o epicentro da discussão das *querelles*.

Nessa perspectiva, a obra de Christine pode ser entendida como uma forma de combater a visão misógina encontrada em tantas fontes do período que também dão o tom na concepção disseminada de que as mulheres medievais viviam em permanente estado de submissão e não tinham voz ou liberdade de ação. Claro que não podemos negar essa realidade, mas é imprescindível entendê-la como apenas uma parte de uma complexa existência na Idade Média. Consciente disso e dos diferentes papéis desempenhados por suas contemporâneas, Christine posiciona-se contra essa visão reducionista, afirmando que “a excelência ou a inferioridade das pessoas não reside no sexo dos seus corpos, mas na perfeição de seus costumes” (PIZAN, 2006, 139), apontando para o fato de que as diferenças entre os

1 Doutora em História pela UFPR. Pesquisadora no Grupo de Estudos NEMED/UFPR, ABREM e Grupo de pesquisa e extensão Hipátia/UFSJ. E-mail: 25mendesa@gmail.com

2 Doutoranda em História pela UFPR. Pesquisadora no Grupo de Estudos NEMED/UFPR, ABREM e Insulæ. E-mail: roberta.bentes@gmail.com

gêneros não se trata de uma questão de natureza e que “qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente” (PIZAN, 2006, 147).

Essas afirmações estão contidas na *Cidade das damas*, livro de 1405, que narra a fictícia construção de uma cidade-fortaleza para que as mulheres sejam acolhidas e protegidas da “difamação categórica” perpetrada por poetas, oradores, filósofos que não passam de hipócritas, uma vez que julgam as mulheres por comportamentos que sequer eles seguem (PIZAN, 2006, 123).

Para legitimar seu posicionamento, a autora apresenta em seu livro um conjunto de mulheres do universo mitológico, da tradição judaico-cristã e personagens reais que servem como exemplos de refutação à literatura que transmitia a ideia de inferioridade feminina e do consequente pouco espaço destinado a elas na sociedade medieval. Dessa forma, o debate presente na obra de Pizan pode ser considerado como uma maneira de “intervir nas implicações político-administrativas sobre a difamação das mulheres” (CALADO, 2006, 63), buscando, assim, demonstrar que elas poderiam ter um espaço maior de atuação, aplicado no próprio livro que apresenta uma unidade política nova, sexuada (GARRETAS, 2005), habitada e governada somente por mulheres.

Essa novidade apresentada por Christine é construída por meio de uma metalinguagem retórico-literária (MENDES, no prelo), pois ela reorganiza a narrativa literária colocando a mulher em evidência a partir da própria figura da escritora que é personagem e autora. Tal reorganização ocorre porque ela se baseia em obras da tradição literária, mas insere sua crítica à misoginia desses livros colocando as mulheres na cena principal, sendo ela própria a protagonista, utilizando uma estratégia usada por outros autores, como Dante (1265-1321) e Chaucer (1343-1400) demonstrando, portanto, o (re)conhecimento dessa tradição e empregando-a como ferramenta para sua afirmação enquanto escritora.

Não à toa que a cidade é construída no Campo das Letras, de modo que podemos estabelecer a analogia de que é a escrita de Pizan que alicerça a cidade das damas. A referência ao campo das letras também poder ser compreendido como uma forma de embasar a ação feminina nessa área, já que a escritora medieval pleiteia a voz de mulheres que, assim como ela, são letradas ou que deveriam ter a oportunidade de sê-lo. Desse modo, sua cidade é também uma defesa à educação feminina que só sabem menos porque não têm o mesmo acesso ao conhecimento reservado aos homens. Outro importante aspecto a ser notado é que Pizan escreve em língua vernácula, o que garante o acesso ao seu trabalho por um público mais amplo e, sobretudo, às mulheres que, além de personagens, são compreendidas pela

autora como seres dotados de autonomia e criticidade para ler e debater a sua obra e, a partir dela, fazer reflexões sobre a sua própria condição. Sintomático, desse modo, é que no início dos debates das *querelles des femmes* Christine tenha compilado as cartas trocadas com Gontier Col (1350-1408) para enviá-las aos seus protetores, dentre os quais estava Isabel da Baviera (1370-1435), rainha de França, garantindo não só um respaldo sobre seu posicionamento, como também a exposição da discussão (SCHMIDT, 2020, 5). A relação da autora com a rainha foi devidamente representada em uma iluminura (Figura 1):



Figura 1– Christine de Pizan entrega seu livro para Rainha Isabel da Bavieira. Fonte: British Library, Harley 4431, f. 3r. Disponível em: <
http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_4431_f001r>. Acesso em 06/10/2021.

A imagem apresenta a hierarquia entre a rainha e autora: a primeira está sentada e cercada por suas damas, enquanto Christine, ajoelhada, entrega sua obra à Isabel. Tendo em vista que a escritora supervisionava todo o processo que envolvia suas obras, inclusive a produção das iluminuras (DRUCIAK, 2021), pode-se deduzir que a forma como ela é representada designa um ato de consciência da posição da rainha como um símbolo de

autoridade no universo feminino christianiano, já que ela assume o papel também de leitora de Pizan. Assim sendo, a autora estabelece um diálogo com sua obra, a qual inicia questionando a concepção de que mulheres não combinam com a esfera do poder. Ela elenca inúmeras figuras femininas que se estabeleceram na esfera política e Isabel pode ser compreendida como um exemplo real sobre essa condição. À vista disso, a rainha atua como um duplo recurso de autoridade: exemplifica na prática o modelo de mulher política proposto por Pizan e legitima sua profissão de escritora. Há, portanto, um processo de dupla autorização (GREEN, 2006, 247) sendo representada na e pela imagem.

A compreensão desse processo de dupla autorização efetivada pela imagem perpassa pela concepção de Roger Chartier (1990) de representação a refere-se ao fato de que os fenômenos históricos são representados como práticas sociais estruturadas na cultura e no mundo social. Nesse contexto, a iluminura exhibe a representação do que seria esperado das funções informais de uma rainha, como o mecenato (BENTES, no prelo). De acordo com Andrea Poyatos (2017), as rainhas não eram mulheres excluídas, mas desempenhavam papéis complexos complementares aos do rei e de frentes muito diversas. Desse modo, elas acabam servindo de inspiração, ou até mesmo como modelo de dama para as mulheres nobres que a cercam, como sugere a imagem acima.

Outro importante aspecto da iluminura a ser analisado é a presença da cor vermelha na roupa da rainha, em sua cama e no livro que é entregue por Christine de Pizan, revelando um papel importante para a interpretação desse momento social. De acordo com Michel Pastoureau, ainda que o vermelho inicialmente tenha sido associado à Igreja através da figura do Sangue de Cristo e dos fogos do Inferno, ele ganha outro significado, ocorrido a partir da escassez da cor púrpura³, passando a ser vinculado ao poder das grandes monarquias da Idade Média. Essa valorização acaba por influenciar o largo uso do vermelho nas heráldicas e roupas

3 No medievo a mistura de cores não era comum, pois, de acordo com Kassia St. Clair (2016, 211), aqueles que trabalhavam com as tinturas azul e preto pertenciam a guildas diferentes daqueles que utilizavam as tinturas vermelho e amarelo, e muitas vezes eram proibidos de tingir qualquer outra cor que não as de sua própria guilda. E ainda que fosse comum o tingimento com os pigmentos conseguidos através das pequenas frutas como as amoras, ou outras frutas vermelhas, após algumas lavagens e exposições ao sol, elas desbotavam facilmente. A ideia da cor púrpura como cor de *status* advém da época do Império Romano, com o imperador utilizando um manto púrpura. O manto que embalou Carlos Magno em 814, produzido em Constantinopla, era feito de ouro e púrpura. Para a feitura de tal pigmento era necessário ter acesso a secreção mucosa do marisco *Murex Trunculus* presente no Mar Mediterrâneo. Pela necessidade de uma grande quantidade do marisco e da complexidade de sua produção, ele se torna raro e associado ao poder e riqueza. Com a queda de Constantinopla em 1453, parte desse conhecimento some, e a ascensão do vermelho como cor vinculada com a riqueza se inicia (ST. CLAIR, 2016, 157).

pela aristocracia medieval: “papal, imperial, real [...] o vermelho também era totalmente aristocrático. Era a cor favorita da alta e da baixa nobreza que valorizava todas as coisas vermelhas: tecidos, joias, pedras preciosas, flores, decorações e emblemas” (PASTOUREAU, 2019).

Essa iluminura contém uma riqueza de significado, uma vez que a entrega do livro assume grande importância, pois essa ação ocorre em dois âmbitos: o primeiro ligado diretamente à função social de leitura filosófica, questionadora e crítica, realizando a imortalização de tais conhecimentos através da escrita, e o segundo está na discussão que temos sobre como a leitura, independentemente da temática, se dava durante o período medieval. Seus conteúdos eram transmitidos por meio da vocalidade (ZUMTHOR, 2007), da leitura em voz alta de alguém designado ou dos próprios nobres. Unindo a função social do livro com a vocalidade temos a possibilidade de disseminar o saber e a crítica dentro do ciclo próximo da própria rainha, gerando conhecimento e interesse por parte de outras damas que, além de leitoras, poderiam também se tornar mecenas de Christine. Há, portanto, a materialização de ideias presentes na obra de Pizan, como a presença real das mulheres no poder e tendo acesso à leitura e à educação, demonstrando que o conteúdo da *Cidade das damas* não é meramente utópico, uma vez que seus alicerces estão vívidos no contexto social da autora.

Todavia, a referência à Isabel poderia levantar questionamentos, uma vez que ela não seria um bom exemplo régio, pois teria tido um caso com seu cunhado, Louis de Valois (1372-1407). Esse evento teria causado o assassinato de Louis e a acusação de que um dos filhos de Isabel com Charles VI (1368-1422) era um bastardo. Porém, como aponta Karen Green, estudos atuais demonstram que a relação entre Isabel e Louis não pode ser comprovada e a representação da rainha na obra de Pizan revelaria sua consciência de escrita a partir de uma perspectiva feminina que concebe a necessidade de contribuir para melhorar a reputação das mulheres frente à histórica difamação masculina (GREEN, 2006, 250). Além disso, é importante apontar que na cidade idealizada por Christine somente as mulheres virtuosas têm lugar. E esse questionamento aparece na *Cidade das damas* quando a autora-personagem pergunta à dama Retidão se alguma sua contemporânea poderá entrar na cidade:

E eu, Cristina, digo-lhe ainda: “Dama, visto que lembrastes desta dama, minha contemporânea, e começastes a citar as damas francesas ou aquelas que vivem neste reino, peço-vos vossa opinião sobre elas e se credes que seja justo que algumas delas sejam acolhidas em nossa Cidade. Pois, por que deveriam ser mais esquecidas do que as estrangeiras?”

Resposta: Claro, Cristina, garanto-lhe que muitas são virtuosas, e que me agradaria vê-las como nossas cidadãs. Primeira, entre todas, não poderemos deixar de aceitar a nobre rainha da França, Isabel de Baviera, que reina a presente, pela graça de Deus. Nela, não se vê nenhuma marca de crueldade, extorsão ou qualquer outro vício, apenas amor e bondade para com seus subordinados (PIZAN, 2006, 314).

Diante disso, podemos assumir que na visão da escritora, a rainha Isabel tem, ao menos, o benefício da dúvida e o direito de defesa e à afirmação do seu poder por parte de outras mulheres, revelando o apelo à lealdade feminina (GREEN, 2006, 255), praticada também ao elogiar outras mulheres reais e contemporâneas, provendo de exemplos próximos a todos daquele período para legitimar seu discurso:

Também não se deve louvar a bela, jovem, boa e sábia duquesa de Berry, mulher do duque Jean, antes conhecido como filho do rei Jean da França e irmão do sábio rei Carlos V? Essa nobre duquesa, na flor da juventude, de tão casta e sábia é por todos louvada e conhecida por sua grande virtude.

E o que dizer da duquesa de Orleans, mulher do duque Luis, filho de Carlos, o sábio rei da França, também filha do duque de Milão? Poderia-se encontrar uma senhora mais prudente? É notória a sua força, coragem e constância no amor por seu senhor, a educação exemplar que dedicou aos filhos, a sensatez na maneira de governar, a justiça para com todos e por fim, a sabedoria e virtude em todas as coisas.

O que dizer também da duquesa da Borgonha, mulher do duque Jean “sans Peur”, filho de Felipe Hardi, que por sua vez era filho do rei Jean “Le Bon”? Não se trata de uma mulher cheia de virtudes, leal a seu senhor, benevolente de coração e de comportamento obre nos costumes e sem nenhum vício?

E a condessa de Clermont, filha do duque de Berry e da sua primeira mulher, casada com o conde Jean de Clermont, filho herdeiro do duque de Bourbon, ela não é um modelo para todas as princesas do seu status? De grande amor para com o seu senhor, prudente em tudo, bela, sábia e bondosa, e de comportamento exemplar e dignidade de seus modos transparece a virtude.

E aquela que tu particularmente aprecias, tanto pelo bem de suas virtudes como pelo reconhecimento da generosidade, afeto e favor recebidos dela; a duquesa da Holanda e condessa de Henault, filha do velho já mencionado duque, Felipe de Borgonha, e irmã do duque atual. Esta dama não deve constar entre as mais perfeitas? Leal à toda prova, prudente e de sábio governar, caridosos e devota a Deus, resumindo, excelente em tudo.

E a duquesa de Bourbon, não deve ser citada e louvada em tudo? Que devo dizer-te mais? Precisaria de muito tempo para falar das grandes qualidades de todas essas mulheres. A bondosa, nobre, bela e sábia condessa de São Paulo, filha do duque de Bar, prima legítima do rei da França deve ter seu lugar entre as melhores damas. Também Ana, um outra que tanto aprecias, filha do conde de La Marche e irmã do atual conde, casada com o irmão do atual conde, com o irmão da rainha da França, Luís da Baviera, não prejudicaria em nada a companhia dessas mulheres graciosas e

dignas de louvor, por ter suas virtudes aceitas por Deus e pelo mundo. (PIZAN, 2006, 315-316)

As mulheres mencionadas nesse trecho poderiam ser as que aparecem na iluminura a seguir (Figura 2):



Figura 2 – As Damas sendo levadas para a Cidade das Damas Fonte: Bibliothèque National de France, Ms. BnF, Fr. 607, f. 31v. Disponível em : < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000102v/f70.item> >. Acesso em 06/10/2021.

Não temos fontes suficientes para poder definir quem são as mulheres representadas nessa imagem, com exceção de duas: Marguerite de la Rivière e a Dama Justiça que as conduz. A primeira é identificada com uma coroa de flores, decorada com uma folha de ouro, como Pizan nos informa:

Um dia que o duque de Anjou, que viria a ser o rei da Sicília, repleta de damas nobres, cavaleiros e gentlemen, com grandes aparatos, Margarida de la Riviera, reconhecida como uma mulher sábia, virtuosa e de bons costumes, que participava daquela

extraordinária reunião observou à sua volta e sentiu falta de um cavaleiro emérito de excelente reputação, chamado Amanion de Pommiers. Apesar de ser um cavaleiro de idade avançada, ela lembrou-se dele pelo seu valor e coragem presentes em sua memória. Pois, para ela, não havia ornamento mais bonito em uma corte nobre do que homens de valor e de renome, mesmo quando já estão velhos. Ela foi perguntar, portanto, o que aconteceu com aquele cavaleiro, para que ele não estivesse presente naquela festa. Responderam-lhe que ele estava na prisão de Châtelet por uma dívida de quinhentos francos adquiridas nos torneios. “Ah! Que vergonha para o reino, disse (a)quela nobre senhora, que um homem daquele fosse preso por causa de dívida, e isso não passaria mais de uma hora. Retirou, então, da sua cabeça, a esplêndida coroa, toda em ouro e colocando em seus longos cabelos loiros um enfeite com flores “pervenches”, entregou sua coroa a um pajé, dizendo: Queria entregar essa coroa como fiança do que deve aquele senhor, para que libertem-no e que ele venha aqui. O que foi feito, para o maior louvor daquela dama” (PIZAN, 2006, 313-314).

Esta mulher é identificada na obra como esposa do político e senhor de Rivière, Bureau de Rivière. Contudo, de acordo com os registros da família Rivière (DES BAS, 1843, 64-65) é sabido que Bureau de Rivière casou-se com Marguerite d'Auneau, dama de Auneau e de Rochefort, e que Marguerite de la Rivière seria irmã de Bureau, que foi Abadessa de Jouarre até 1372 e, em seguida, tornou-se Senhora de Montivilliers, de 1372 a 1388.⁴

Por sua vez, a identificação da Dama Justiça é feita a partir da comparação com outra iluminura (Figura 3) e das descrições dadas por Pizan sobre as características das damas que a conduzem na construção da cidade.



Figura 3 – Construção da Cidade das Damas. Fonte: Ms. BnF, Fr. 607, f. 2r.
Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000102v/f11.image> >Acesso em

⁴ Pizan identifica Bureau como camareiro de Carlos V, contudo de acordo com os registros de Phillippe de Bas sabemos que Jean de la Rivière – também conhecido como Jean III e irmão de Bureau – era o possuidor do cargo, enquanto Bureau tinha uma grande amizade com o rei, além de ser reconhecido como um homem da política.

As Damas chegam para Christine com um raio de luz (PIZAN, 2006, 121) carregando bastões. A Dama Razão, que protagoniza o diálogo com Pizan no *Livro Primeiro*, pois responsável pela fundação da cidade, carrega um espelho, utilizando um vestido ocre, sendo identificada na iluminura próxima à parede, em frente à mesa de Christine. No *Segundo Livro*, temos a presença da Dama Retidão, encarregada pela construção dos edifícios da cidade, carregando uma régua que serve para separar o bem do mal. Na imagem ela é a Dama que se encontra no centro, com seu vestido marcado por um largo cinto de ouro. Por fim, no *Livro Terceiro*, temos a presença da Dama Justiça, incumbida do acabamento da cidade, segurando um balde, responsável por “julgar, distribuir e dar a cada um o que ele merece” (PIZAN, 2006, 129). Ainda que na figura 2 a Dama representada não apareça com nenhum desses objetos, há a concordância com o modelo de vestido utilizado, havendo a semelhança com as cores presentes nas barras de suas saias, tendo apenas a diferença da cor das mangas, cuja modificação pode ser considerada como uma forma de estabelecer um contraste entre as personagens ao seu lado. Na Figura 3 esse contraste ocorre com o azul da Dama Retidão, enquanto na Figura 2, tal contraste ocorre a partir dos vestidos de cor verde e ocre, marcando a diferença entre a saia vermelha e a parte superior em azul, assim como com a manga vermelha da dama de vestido verde.

A condução da dama Justiça, com *status* de rainha representada na figura 2, revela a preocupação que Christine tem pelo governo ideal e que esse deve integrar mulheres, dando-lhes um lugar na sociedade (RÉGNIER-BOHLER, 1990, 530). Nessa conjuntura, é importante salientar que a autora também escreveu sobre política. Há novamente a relação dialógica entre sua obra e a materialidade da sua experiência. Utilizando mulheres em posições de poder, ela legitima a atuação delas nessa esfera, ratificando também a sua escrita e a autoridade feminina em diferentes âmbitos.

Nesse contexto, encontra-se outra rainha elogiada na obra de Pizan: Margarida de Borgonha, ou de Nevers ⁵ (1393-1442), a quem a escritora dedicou seu *Livro das três virtudes*,

⁵ Margarida tinha sido prometida ao herdeiro do trono francês, filho de Isabel da Baviera e de Charles VI que, contudo, morreu em 1401, com 8 anos. Em 1403, a jovem foi inserida em nova aliança e deveria casar-se com outro delfim francês, Luís de Guyenne, o que se efetivou em 1404. Seu casamento não gerou herdeiros e, quando Luís morreu, em 1415, ela retornou à Borgonha. Posteriormente, ela foi novamente inserida nas agendas políticas francesa e inglesa, por intermédio da aliança que seu irmão, Filipe, o Bom (1396-1467) fez com o duque da

de 1406, e cuja iluminura segue o mesmo modelo da que representa Christine e a rainha Isabel, como podemos observar a seguir (Figura 4):



Figura 4 – Christine entrega o livro para Margarida de Borgonha em 1405. Fonte: Bibliothèque National de France, Ms. BnF, Fr. 1177, folio 114r. Disponível em: < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84497026/f233.item.zoom> >. Acesso em 06/10/2021.

Nessa iluminura Christine aparece ajoelhada, como na figura 1, ao entregar o livro a uma mulher da realeza, sinalizando o reconhecimento das hierarquias medievais. Reforçando a riqueza de Margarida, encontramos um fundo trabalhado com ouro líquido sobre um mural azul, cor que começou a ser extremamente valorizada na Baixa Idade Média, tornando-se um diferencial para os iluminadores (ECO, 2004). Sabe-se que a valorização das cores e de seus pigmentos se dava devido a sua não uniformidade e sua singularidade, ou seja, os pigmentos eram obtidos de uma matriz única, trazendo um tom específico. De acordo com Michel Pastoureau (2007), durante o início do medievo, a cor azul quase foi rejeitada, uma vez que

Bretanha e com o regente da coroa inglesa, João de Lencastre (1389-1435), casando-a com Arthur, conde de Richmond (1393-1458) em 1423, após grande resistência de Margarida.

essa pigmentação é rara na natureza e seu uso e a transformação do seu *status* demorou séculos para ocorrer, sendo a sua utilização como cor do manto da Virgem essencial para essa transformação. Dessa maneira, quando encontramos a presença de um vestido azul, com o topo do chapéu da comissionária também em azul, além da parede ao fundo, significava a representação de um cenário social de riqueza e largueza, principalmente por parte daquela que encomendou a obra. No manuscrito, no qual essa iluminura encontra-se, que contém em sua primeira parte a *Cidade das Damas* e na segunda o *Livro das três Virtudes* (Ms. BnF, Fr. 1177), também visualizamos adornos trabalhados nas maiúsculas filigranadas, reforçando o refinamento estético por parte da mecenas.

O *Livro das três virtudes* também é importante a ser considerado na análise do discurso e “projeto” christianiano, pois, enquanto na *Cidade das damas* a autora desenvolve os fundamentos da construção da cidade que servirá como fortaleza para as mulheres, no *Livro das três virtudes* há a exortação para que a cidade seja povoada e que as cidadãs levem vidas guiadas por virtudes políticas que são verificadas nas rainhas, uma vez que elas são representadas nas obras apresentando um mundo no qual as mulheres têm domínio sobre suas ações e são capazes de governar a si próprias e as demais. Outra questão importante desse livro é o fato de que a escritora medieval dá às mulheres o *status* de cidadãs, condição reivindicada de forma mais sistemática apenas a partir do século XVIII no contexto da Revolução Francesa, no qual Olympe de Gouges (1748-1793) escreve *Direitos da mulher e da cidadã*, já que o movimento revolucionário não inclui as mulheres em seus ideais. Da mesma forma que Christine, a filósofa iluminista dedica sua obra à rainha Maria Antonieta (1755-1793) com a esperança de que “ela liderasse um movimento em prol da emancipação das mulheres. O objetivo de Gouges não se realizou e tanto sua voz quanto a de Maria Antonieta foram silenciadas pela guilhotina em 1793” (MENDES, 2019, 64).

Outro aspecto relevante em relação a essa obra de Pizan é o fato de que ela teve sua tradução para o português solicitado pela princesa Isabel da Borgonha (1397-1471), filha de Dom João I de Portugal (1357-1433) e Filipa de Lencastre (1360-1415), demonstrando a amplitude que a obra da autora teve no período, sendo demandada pela realza feminina, além de uma “classe média em ascensão” (SONSINO, 2019, 7), aplicando a prática educacional e de busca pelo conhecimento defendidos pela escritora.

Percebe-se, portanto, que Christine, “mergulhando a argamassa na tinta,” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, 534) desenvolve um projeto consciente de afirmação do feminino que se integra à cidade para defender sua identidade enquanto mulher e sujeito histórico. Alguns

estudos apontam para a inovação linguística desenvolvida por Pizan que, por meio de uma feminização da língua, adorna suas obras de reivindicações de gênero (CALADO, 2006, 67). Dessa maneira, ela insere-se no processo de consolidação da literatura vernacular (BROAD; GREEN, 2009, 10) ao escrever em língua vulgar, garantindo a autoridade do seu *mester*, uma vez que a voz que leria suas obras também garantiria o *status* de autenticidade do registro escrito (BATANY, 2017, 441). Além disso, ao escrever em *língua materna*, compreendida por Jean Batany como a língua vulgar, no sentido de ser uma alternativa ao latim, a língua do Pai Celeste (2017, 432-433) e, portanto, restrita, Christine insere-se no projeto humanista de disseminação do conhecimento (BROAD; GREEN, 2009, 10) e vai além, uma vez que compreende as mulheres inseridas na audiência dessa cultura.

Outra questão relevante na narrativa de Pizan é a escrita em primeira pessoa, identificada já no início da *Cidade das damas*

Um dia, estava eu, como de hábito, e com a mesma disciplina que rege o curso da minha vida, recolhida em meu gabinete de leitura, cercada de vários volumes, tratando dos mais diversos assuntos. Com a mente cansada por ter passado um bom tempo estudando sentenças complexas de tantos autores, levantei a vista do texto, decidindo deixar, por um momento, assuntos mais sutis para deleitar-se com a leitura de alguma poesia (PIZAN, 2006, 118).

Esse testemunho, além de nos fornecer a imagem do ambiente de trabalho de Christine, de sua educação, de sua dedicação ao ofício da escrita e de sua erudição, determina a identificação da autoria feminina, recurso utilizado por outras escritoras da Idade Média, servindo como uma forma de resistência aos parâmetros masculinos estabelecidos. A escrita na primeira pessoa não é, portanto, uma inovação de Pizan, mas ela utiliza essa característica narrativa para pensar não só na sua identidade como autora, como também na construção identitária de um grupo de pessoas que sofre os mesmos males da exclusão social. Nesse sentido, é possível afirmar que a escrita da autora tem um caráter transgressor, pois permite a elaboração da noção de uma sociedade feminina por meio de uma narrativa que identifica as vozes das demais que mesmo separadas são pensadas pela autora como um conjunto. Essa escrita em primeira pessoa retrata, portanto, o conhecimento dessas mulheres, “seus anseios, suas indignações, suas denúncias, seus protestos, suas transgressões e consequentemente suas necessidades mais do que literárias, de eclosão de suas próprias vidas” (NOGUEIRA, 2018, 134). Christine é transgressora não só por adentrar em um espaço majoritariamente masculino, mas também por criar um embate com esses homens que falavam das mulheres, porém não as deixavam falar de si. A autora se posiciona frente aos silenciamentos impostos

ao mundo feminino e critica as relações de poder e autoridade perante a palavra e a escrita que em sua obra confere poder às mulheres.

Desse modo, essa feminização da escrita pode ser compreendida a partir de um micro e um macrocosmo, sendo o primeiro identificado a partir dos seus livros, nos quais ela afirma a autoria de uma mulher e o segundo inserido nesse movimento mais amplo, no qual ela faz a articulação entre sua obra e seu contexto reivindicando que as vozes das mulheres devem ser ouvidas em diferentes cenários da sociedade da época. Por esse motivo, portanto, é importante a análise das obras de Christine em simbiose com as suas iluminuras, uma vez que essa relação pode ser entendida como uma estratégia acerca da sua afirmação enquanto autora, como também podemos verificar nas seguintes imagens (Figura 5 e 6):

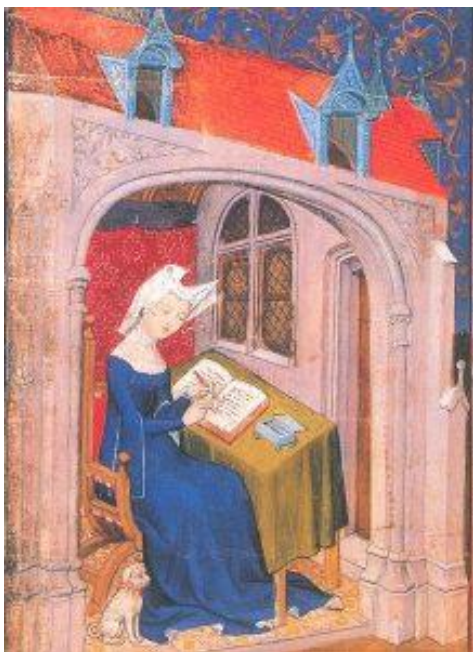


Figura 5 – Christine sentada à mesa escrevendo. Fonte: British Library, Harley 4431, fol. 4r. Disponível em: < http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_4431_f001r >. Acesso em 06/10/2021.



Figura 6 – Christine escrevendo na companhia das 3 Damas (Cidade das Damas). Fonte : Bibliothèque National de France, Ms. BnF, Fr. 1177, folio 114r. Disponível em : < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84497026/f10.item.zoom> >. Acesso em 06/10/2021.

Essas iluminuras representam Christine de Pizan como uma mulher letrada, de belas roupas realizando o ofício da escrita, construindo, assim, o significado de autoria de mulheres de um jeito diferenciado do que vemos em representações de outras mulheres ligadas à cena

cultural e literária medieval, como as *trobairitz*⁶ (Figura 7), as *trouveresses*⁷ e as soldadeiras⁸ (Figura 8). Nas representações dessas personagens há o reconhecimento atestado por homens que escrevem sobre essas mulheres (BENTES, no prelo). Nas iluminuras das *trobairitz* e das soldadeiras as encontramos resumidas a poses copiadas ou inspiradas nos cadernos de modelos apresentados aos iluminadores (BROWN, 1998), trazendo posições específicas de mãos e pés. Ainda que elas tivessem conhecimento de leitura e de escrita, sua representação⁹ estava diretamente ligada à performance das poesias elaboradas por elas mesmas. Situação semelhante a das soldadeiras, às quais pode-se aferir algum conhecimento cultural¹⁰, entretanto suas representações imagéticas sempre foram ligadas diretamente à performance.



Figura 7 – Iluminura de Trobairitz Comtessa de Dia (final do século XIII).
Fonte: Acervo pessoal da autora Roberta Bentes Ms RnF Fr 12 473



Figura 8 – Soldadeira com um Musicista. Caixote em ouro, cobre e esmalte. (1180) Fonte: British Museum. Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1859-0110-1>. Acesso em 07/10/2021.

6 Mulheres que elaboravam cantigas de amor ou de sátira no dialeto do Midi na região da Occitania – Langue d’Oc.

7 Damas poetisas e compositoras no dialeto da região do Langue d’Oïl.

8 Mulheres que eram remuneradas pelas suas performances no movimento trovadoresco. Por receberem seus soldos, ficaram conhecidas como soldadeiras.

9 O caso das representações das *trobairitz*, encontramos elas inseridas em conjunto com iniciais iluminadas. No universo da História da Arte defendido, tanto a letra com a imagem, estariam conectadas não podendo haver uma sem a outra, como apontam Jean Claude Bonne e Maria Cristina Pereira. Como exemplo, temos a representação da Comtessa de Dia no Cancioneiro K, no qual há uma inicial moldura, em que há uma “maior separação entre a letra e a imagem. Funcionando, como a nomenclatura já revela, como uma moldura (tal uma cercadura ou uma bordura), ela serve de abrigo à imagem que se aloca em seu interior. No entanto, a letridade da letra não some do universo da figurabilidade plástica, visto que, por um lado ela é o que limita a imagem e, por outro, ela é em geral ornamentada. Esse tipo de letra é mais comum no final da Idade Média – talvez em associação com a ideia de surgimento da pintura autônoma e da própria ideia de moldura física (própria à ideia de quadro) que vai se construindo” (PEREIRA, 2019, 39-40).

10 Paulo Sodré nos informa da possibilidade de grande conhecimento cultural, bem como uma boa circulação nas cortes por parte dessas mulheres: “Se partirmos do princípio de que trovadores, em sentido geral, incluindo-se os jograis, e soldadeiras estariam no mesmo patamar de convivência e atuação lúdica na corte, a sátira e uma de suas estratégias discursivas, o jogo de avessos, certamente os abrangeriam” (SODRÉ, 2012, 97).

Por sua vez, as representações de Christine demonstram uma consciência do seu protagonismo verificado não só na ação de escrever, como também na organização das obras e iluminuras, demonstrando o alto grau de comprometimento que a autora aplicava em prol da sua profissão, além de demonstrar uma feminização também na produção imagética.

Levando em consideração que Christine não apenas escrevia, mas também supervisionava todo o processo de organização material dos seus livros, desde a ação dos copistas até a concepção de sua representação, deduz-se que sua apresentação em seu *scriptorium* não é ingênua. Há, portanto uma simbiose entre suas letras, suas cores e suas imagens, confluindo no seu projeto de afirmação de si enquanto mulher escritora. Essa pode ser compreendida como mais uma inovação da autora, uma vez que esse tipo de representação iconográfica em relação às mulheres era rara, pois elas, de fato, não exerciam essa atividade de forma tão vívida como os homens (MENDES, no prelo).

Percebe-se, desse modo, que Pizan tem uma notável consciência de si própria, de seu *mester* e da autoridade que lhe é conferida, como podemos perceber nas iluminuras aqui apresentadas e em suas obras. O *Livro da visão de Christine*, de 1405, por exemplo, é uma narrativa autobiográfica que apresenta o reconhecimento de sua profissão e o quanto isso é importante para uma mulher daquele período. Essa obra engendra sua epistemologia política de forma mais original e filosófica (BROAD; GREEN, 2009, 12), revelando-se por meio da “expressão de uma determinada práxis social que reflete, de forma muito clara, uma postura política onde se imbricam as relações de poder” (NOGUEIRA, 2018, 145) e revela desejos de liberdade.

Pode-se verificar na obra de Pizan a construção de uma narrativa com um aparato material e intencional que demonstra a possibilidade de as mulheres trilharem um caminho diferente do que era convencionalmente disseminado, retirando-as da esfera do privado e defendendo sua ação na esfera do público e do poder, exemplificadas não só pela sua própria experiência, mas pela das rainhas citadas em suas obras ou representadas em suas iluminuras.

Talvez o exemplar máximo de que as mulheres poderiam agir na esfera do poder e da política seja Joana D’arc (1412-1431), sobre quem a autora escreve sua última obra. *Le Ditié*

de Jeanne d'Arc, de 1429, é um poema épico feminino ¹¹ no qual ela faz suas considerações sobre a Guerra dos cem anos ¹² (1337-1443), a paz, a devoção divina e a valorização feminina. O poema conta a trajetória de Joana D'Arc e, diferente de outras obras escritas sobre ela, que demonstravam desconfiança, Pizan foca em seus feitos heroicos. A desconfiança existente nessas outras obras, escritas por homens, nascem do fato de que Joana rompe todas as regras: veste-se com roupas masculinas, lidera um exército clamando-se chefe de guerra (BEUANE, 2006, 154), se diz enviada por Deus. Aquela sociedade não podia conviver com uma liderança tão marcante e transgressora.

O poema de Christine oferece outra visão, marcada pelo calor da guerra e do olhar feminino de uma mulher que já escrevia livros políticos. Ele é composto por 61 versos e o prólogo é apresentado pela narradora em primeira pessoa:

Eu, Christine, que chorei onze anos
enclausurada em uma abadia, onde
permaneci desde que Charles (que coisa
estranha) o filho do rei – Se ousou dizê-lo
- fugiu esperançoso de Paris, eu que me
encontro enclausurada por causa dessas
traições, agora começo a sorrir (PIZAN, 2016, [s. p.])

11 Há divergências em relação a como definir essa obra de Pizan. Aqui seguimos a definição de Luciana Deplagne (2014) que se baseia no conceito de “epicidade de um poema” de Christina Ramalho, o qual identifica o épico como um poema longo que apresenta um tema épico por meio da lírica e da narrativa integrado com um pano de fundo histórico e maravilhoso que permeiam as ações heroicas (RAMALHO, 2016, 27); (RIBEIRO, 2016).

12 Série de conflitos travados, dentre 1336 e 1453, entre as coroas inglesa (Plantagenetas) e francesa (Valois) por questões de sucessão do trono francês desencadeadas após a morte de Filipe IV de França, cujos herdeiros que lhe sucederam não tinham descendência. A solução encontrada foi passar a coroa para o sobrinho de Filipe IV, Filipe de Valois, coroado em 1328 como Filipe VI. Essa escolha inseriu a Inglaterra nos assuntos franceses, pois Eduardo III, neto de Filipe IV, reclamava o seu direito ao trono francês. Para complicar o desagrado de Eduardo, além de não ter sido escolhido para assumir o trono francês, ele ficaria na posição de vassalo de Filipe de Valois, uma vez que, além de rei da Inglaterra, era duque da Aquitânia, situação que desencadeou diversas tensões e conflitos entre os dois reinos. O termo *Guerra dos cem anos* foi cunhado no século XIX na França e, posteriormente, ganhando espaço na historiografia em geral.

Nessa época Christine vivia retirada em um convento, mas não deixou de se inteirar dos acontecimentos do período e celebra a coroação de Charles VII em 1429¹³, passando a França a reviver bons tempos, segundo a autora. O seu posicionamento em relação à coroação de Charles VII dentro dos eventos da Guerra dos Cem anos pode ser considerado um importante fato, visto que ele foi representado em uma iluminura de 1450, 20 anos após a morte da escritora (Figura 9):



Figura 9 – Christine de Pizan entregando seu livro a Charles VII . Christine de Pizan. *Épître d'Othéa*. Copiado a posteriori e belamente iluminado por Sir John Fastolf, AD 1450. Bodleian Library, Oxford. Ms. Laud Misc. 570, f. 24 r. Disponível em: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/9fac8874-7559-4dca-a772-70556ade8146/surfaces/94f1f23d-05eb-4167-8487-7a5a259dc27f/>. Acesso em: 13/10/2021.

¹³ Charles foi deserdado pelo Tratado de Troyes (1420) assinado por Charles VI e Henrique V da Inglaterra. Nesse acordo, o rei inglês ou seus descendentes foram definidos herdeiros da coroa francesa. Ao comemorar a coroação de Charles VII, Pizan deixa claro o seu posicionamento político e celebra a participação de Joana D'Arc nessa ação que afirmava ter tido visões e que Charles havia sido destinado ao trono por Deus. Charles se encontrou com Joana em Chinon e, impressionado, confiou-lhe um exército para lutar pelo trono que conquista em 1429.

Essa iluminura, de Sir John Fastolf, segue as demais em que ela é representada entregando seus livros a figuras importantes do cenário político francês, com a diferença do seu vestuário. No fim de sua vida, a autora passou a viver em um convento, fato evidenciado na sua apresentação vestindo o hábito religioso, além do próprio testemunho da autora no poema, como mostrado anteriormente.

A obra que contém essa iluminura é uma cópia de *L'Épître d'Othéa* (1399), escrito em verso e prosa, e é identificado como um *espelho de príncipe*, demonstrando a habilidade que a autora tinha para tratar de assuntos relacionados à esfera política, além de apontar para a sua afirmação nas relações reais e aristocráticas como uma autora a ser respeitada e ouvida (BRECKENRIDGE, 2008, 3). Sintomático, portanto, seus manuscritos serem extremamente ricos, com muitas iluminuras e cores vívidas, mostrando a riqueza com a qual era nutrida para desenvolver seu trabalho, bem como do comitente. No manuscrito presente na *Bodleian Library*, é visto que o *scriptorium* seguiu os padrões estéticos da primeira metade do século XV, contando com adornos florais que dominam as bordas dos fólhos; com alguns adereços com folha de ouro iniciais maiúsculas decoradas ¹⁴ (PEREIRA, 2019, 37); escrita gótica e as representações imagéticas demonstrando conhecimento de perspectivas e profundidades, fugindo da bidimensionalidade.

L'Épître d'Othéa, além de ter sido copiado várias vezes e tendo suas dedicatórias atualizadas ¹⁵, apresenta uma iluminura para cada um dos 100 contos mitológicos que integram a narrativa, contando ainda com detalhes em tinta vermelha para dar destaque a determinadas passagens, também conhecidas como rubricas, e iniciais decoradas para designar o início de cada sessão (BRECKENRIDGE, 2008, 11). Percebe-se, portanto, a importância que a escritora dava ao seu ofício, buscando por meio de patronos e de figuras de autoridade, estabelecer e afirmar sua identidade enquanto autora, cuja legitimação perpassa pelo agenciamento das figuras reais a quem ela representa recebendo os seus livros.

Para a sua afirmação enquanto escritora também colabora a sua escolha retórica de escrever suas obras na primeira pessoa. A escolha do *eu* assume a sua identidade de mulher,

14 As iniciais decoradas são normalmente as de maior presença nos manuscritos, mas que podem variar a sua complexidade também de acordo com o investimento por parte do iluminador. Normalmente, "(...) as imagens não estão presentes ou não estão sendo consideradas como os elementos principais das letras. É certo, contudo, que essa separação é artificial visto que há casos em que uma mesma letra possui ornamentação em filigranas e ornamentação iconográfica" (PEREIRA, 2019, 39).

15 Ele teria sido dedicado a pelo menos quatro patronos ingleses e franceses (BRECKENRIDGE, 2008, 9), dentre os quais encontra-se Charles VII, que recebe o livro de Christine na imagem.

rompendo com os padrões vigentes da época (LEITE, 2015, 67), demonstrando que as mulheres poderiam viver sem serem tuteladas, uma vez que tinham capacidade para desempenhar qualquer atividade, desde que tivessem oportunidade para isso, como exemplifica com tantas mulheres e, especialmente com Joana D'arc, enviada aos franceses por uma intervenção divina e que honra as mulheres:

Ah! Que honra para o sexo feminino! É

Evidente que Deus ama-a, pois esse povo

Miserável que destruiu o reino – agora

Recuperado e salvo por uma mulher, o que

Cinco mil homens não puderam fazer –

Bem como os traidores, foram exterminados!

Há pouco tempo não tínhamos acreditado

Nisso. [...]

Ninguém nunca viu tanta força, mesmo em centenas

Ou milhares de homens! É ela a principal

Capitã de nossos homens valentes e capazes.

Nem Heitor, nem Aquiles tiveram tal força!

É Deus que faz tudo isso, Ele a conduz (PIZAN, 2016, [s. p.]).

A construção narrativa do poema corrobora a ideia de que Pizan pensa nessa sociedade de mulheres que é representada por todas que ela utiliza como exemplo em suas obras e, especialmente, por Joana que se torna pela pena de Christine a primeira heroína épica da literatura que contém atributos diferentes dos heróis clássicos, de caráter elevado e ascendência divina. Joana quebra todas as barreiras concebíveis para uma mulher do período e ganha notoriedade em uma sociedade patriarcal, demonstrando que o projeto exposto na

obra christianiana poderia ser colocado em prática, já que a própria autora defendia a educação de baronesas e princesas sobre a guerra, pois

as mulheres devem prover os castelos de armas e víveres, saber quantos homens elas têm e quais são suas capacidades. Cabe a elas insuflar coragem aos soldados, conciliá-los entre si, dar-lhes recompensa ou obter o resgate de um marido que partiu para longe. Para Christine de Pisan, existe complementaridade entre o papel das mulheres e o papel dos homens em matéria de guerra e também pode haver substituição, quando a órfã é privada de pai ou a esposa do marido (BEAUNE, 2006, 162).

Pizan conseguia visualizar as mulheres assumindo outros protagonismos para além da família, da vida privada. Não são ingênuos os exemplos elogiosos que a autora faz em suas obras. Não é ingênua a produção de iluminuras que apresentam rainhas lendo os seus livros. Não é ingênuo também que Christine construa uma imagem heroica de Joana, pois essa representação é consoante com o seu projeto pedagógico e afirmação do feminino e dá à guerra um rosto de mulher, demonstrando com um exemplo vívido que tais experiências podem superar o pensamento utópico.

Ao colocar em seu poema uma heroína, Pizan elevou o sexo feminino a uma categoria onde só os homens elevados poderiam adentrar. Ora, Joana não possuía nenhum dos atributos expostos acima que a qualificasse na categoria de herói. Numa sociedade patriarcal em que o que o poema fora escrito, priorizar o sexo feminino em um estilo majoritariamente masculino foi mais uma das inovações da autora. O eu lírico preocupa-se em trazer uma série de argumentos que valorize a ação heroica realizada por uma mulher e não por homens (DEPLAGNE, 2014, 26). Em todo o poema, temos evidências do engajamento de Christine de Pisan em favor do sexo feminino. Ela não exalta apenas a Pucelle, ela a compara com outras mulheres, que segundo a autora, também foram de grande valor em suas épocas. Traço recorrente em suas escritas (RIBEIRO, 2016,[s. p.]).

A sua escrita, portanto, além da afirmação de si como escritora, transforma-se em uma ferramenta pela qual “a sua feminilidade tornou-se causa a defender” (RÉGNIER-BOHLER, 1990, 530). Assim, a afirmação do *eu* na obra de Christine representa uma forma de “resistência de emudecer ao qual as mulheres foram condenadas” (CALADO, 2006, 65), além de denunciar as relações de poder existentes no período, estabelecendo uma ruptura epistemológica, pois transgride com uma concepção de mundo, de escrita e de conhecimento androcêntrico.

Referências Bibliográficas:

- BATANY, Jean. "Escrito/Oral". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo : Ed. UNESP, 2017.
- BEAUNE, Colette. *Joana D'Arc*. São Paulo: Globo, 2006.
- BENTES, Roberta. *Entre o poder e o perdão: a razão de Iseut de Capio e Almucs de Castelnaud*. (No prelo).
- BIBLIOTHEQUE NATIONAL DE FRANCE. Ms. BnF, Fr. 607. Disponível em : < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000102v/f70.item> >. Acesso em 06 Out 2021.
- BIBLIOTHEQUE NATIONAL DE FRANCE. Ms. BnF, Fr. 1177. Disponível em : < <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84497026/f233.item.zoom> >. Acesso em 06 Out 2021.
- BODLEIAN LIBRARY. Oxford. Ms. Laud Misc. 570. Disponível em: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/9fac8874-7559-4dca-a772-70556ade8146/surfaces/94f1f23d-05eb-4167-8487-7a5a259dc27f/>. Acesso em: 13 Out 2021.
- BRECKENRIDGE, Martha. Christine de Pizan's *Livre D'epitre D'othea a Hector* at the intersection of image and text. 2008. Dissertation (PhD in Philosophy), University of Kansas, 2008. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/213387656.pdf>> Acesso em: 13 Out 2021.
- BRITISH LIBRARY. Ms. Harley 4431. Disponível em: < http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_4431_f001r >. Acesso em 06 Out 2021.
- BRITISH MUSEUM. Casket (Circa 1180). Disponível em: < https://www.britishmuseum.org/collection/object/H_1859-0110-1 >. Acesso em 07 Out 2021.
- BROAD, Jacqueline; GREEN, Karen. *A history of women's political thought in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BROWN, Michelle P. *The British Library guide to writing and scripts: history and techniques*. Canadá : University of Toronto Press, 1998.
- CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006. Tese (Doutorado) – Teoria da Literatura, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CURRY, Anne. *The hundred years' war*. Oxford: Osprey Publishing, 2002.
- DES BAS, Phillippe. *France: Dictionnaire Encyclopédique*. 10 Volume. Paris : Firmin Didot Frères Éditeurs, 1843. Disponível em : < <https://books.google.fr/books?id=CBrHjJCnmRgC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> >. Acesso em 13 Out 2021.

- DRUCIAK, Carmem Lucia. Traduzir o canto de Pizan no confinamento. *Revista Belas Infiéis*, Brasília, v. 10, n. 3, 2021. Acesso em: 30 Out 2021.
- ECO, Umberto. *História da Beleza*. São Paulo: Record, 2004.
- GARRETAS, María-Milagros Rivera. *La diferencia sexual em la Historia*. Valencia: Universitat de Valencia, 2005.
- GREEN, Karen. Isabeau de Bavière and the Political Philosophy of Christine de Pizan. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, v. 32, n. 2, summer 2006. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41299372>>. Acesso em: 26 Set 2021.
- KARAWAJCZYK, Mônica. Christine de Pisan, uma feminista no medievo? *Historiae*, v.8, n.1, 2017. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/download/6214/5087/22271>. Acesso em: 20 Out 2021.
- LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência*. São Paulo: Chiado Editora, 2015.
- MENDES, Ana Luiza. *Filosofia em banho-maria: as mulheres na história da filosofia*. In: II Seminário mulheres na História, na Literatura e nas Artes: entre práticas e representações, 2019, Curitiba. Anais. Curitiba, 2019. Disponível em: <<https://mulheresnahlite.wixsite.com/inicial>>. Acesso em: 10 Out 2021.
- _____. "Elas nunca mais poderão temer serem expulsas de seus pertences no novo reino do Feminino". Christine de Pizan e a tecitura de uma história das mulheres. No prelo.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. "Escritoras medievais: transgressões silenciadas". In: BROCHADO, Cláudia Costa; DEPLAGNE, Luciana Calado (org.). *Vozes de mulheres da Idade Média*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2018.
- PIZAN, Christine. *A cidade das damas*. In: CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006. Tese (Doutorado) – Teoria da Literatura, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- _____. *Le Ditié de Joanne D'Arc*. In: RIBEIRO, Nathalya Bezerra. Traduzindo *Le Ditié de Jeanne D'Arc* de Christine de Pizan: uma ponte para o resgate de obras de autoria feminina na Baixa Idade Média. 2016. Dissertação (Mestrado) – Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/9306/2/arquivototal.pdf>>. Acesso em: 11 Out 2021.
- POYATOS, Andrea Pagès. El Queenship como modelo teórico de poder formal e informal aplicado a la nobleza: apuntes para una propuesta metodológica. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, n 5, p. 47-56, Mar. 2017.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. "Vozes literárias, vozes místicas". In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). *História das mulheres no ocidente. A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

- PASTOUREAU, Michel; SIMONNET, Dominique. *Le Petit Livre des couleurs*. Paris: Collection Points/Éditions du Panama, 2007.
- PASTOUREAU, Michel. *Vermelho: A história de uma cor*. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.
- PEREIRA, Maria Cristina. *As letras e as imagens*. Iniciais ornamentadas em manuscritos do Ocidente medieval. São Paulo: USP-Programa de Pós-Graduação em História Social: Intermeios, 2019.
- RAMALHO, Christina. *Poemas épicos: estratégias de leitura*. Rio de Janeiro: Uapê, 2013.
- RENO, Christine. *Les manuscrits originaux de la Cité des dames de Christine de Pizan*. Londres : BREPOLs Publications, 2006, pp. 267-276. Disponível em : <https://www.academia.edu/14998376/Les_manuscrits_originaux_de_la_Cit%C3%A9_des_dames_de_Christine_de_Pizan>. Acesso em 13 Out 2021.
- RIBEIRO, Nathalya Bezerra. Traduzindo *Le Ditié de Jeanne D'Arc* de Christine de Pizan: uma ponte para o resgate de obras de autoria feminina na Baixa Idade Média. 2016. Dissertação (Mestrado) – Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/9306/2/arquivototal.pdf>>. Acesso em: 11 Out 2021.
- SCHMIDT, Ana Rieger. Christine de Pizan. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 5. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wp-content/uploads/sites/178/2020/03/PDF-Christine-de-Pizan.pdf>>. Acesso em: 19 Set 2021.
- SODRÉ, Paulo Roberto. O nome de Donas e Soldadeiras nas Cantigas Satíricas de Afonso X. *Convergência Lusíada*, n. 27, janeiro - junho de 2012, pp. 83-102. Disponível em: <<https://convergencialusiada.com.br/rc/article/view/152/147>>. Acesso em 13 Out 2021.
- SONSINO, Ana Luisa. Os leitores do Espelho de Cristina: um recorte das cortes. *Medievalista*, n. 25, 2019, p. 7. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/medievalista/1739>>. Acesso em: 26 Set 2021.
- ST. CLAIR, Kassia. *The Secret Lives of Colors*. Londres: Penguin, 2016.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

A HAGIOGRAFIA FÍLMICA COMO OBJETO DE PESQUISA

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹

Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa²

Carlos Eduardo Beda Gomes³

O projeto coletivo *Hagiografia e História: um estudo comparativo da santidade*, iniciado em 2000, tem como principal objeto de estudo a hagiografia. Esta investigação, com amplo escopo, é desenvolvida no Instituto de História da UFRJ, no âmbito do Programa de Estudos Medievais - laboratório de pesquisa que reúne alunos de graduação e pós-graduação, egressos e colaboradores externos - e do Programa de Pós-graduação em História Comparada.

O principal objetivo desta pesquisa é analisar a trajetória de homens e mulheres que foram considerados dignos de veneração que viveram e/ou atuaram nas Penínsulas Ibérica e Itálica nos séculos XI ao XIII e as obras hagiográficas escritas neste mesmo período e espaços, dialogando com as conclusões da historiografia sobre o quadro geral de transformações dos séculos XI, XII e XIII. A partir do estudo de tais objetos, buscamos discutir, dentre outros pontos, os critérios que levaram a Igreja Romana a reconhecer algumas figuras como santos universais; as diferenças no perfil das pessoas que foram reconhecidas oficialmente como santas das que não alcançaram tal dignidade; as características mais constantes e as peculiaridades das pessoas que foram consideradas dignas de culto nas penínsulas ibérica e itálica; a incorporação da visão hegemônica sobre a diferença sexual pelas hagiografias; a relação entre a língua de redação, a temática, a forma literária e o local social e geográfico de produção das hagiografias; o papel das hagiografias no combate aos grupos julgados como hereges; a forma como as hagiografias representam os leigos; a vinculação entre a produção hagiográfica e as relações de poder.

1 Professora Titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenadora do Programa de Estudos Medievais da UFRJ. Pesquisadora PQ do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Cientista do Nosso Estado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). E-mail: andreiafrazao@ufrj.br.

2 Graduando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista de iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: antoniogguindane@gmail.com.

3 Graduando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bolsista de iniciação científica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PIBIC-UFRJ). E-mail: c.beda@hotmail.com.

A partir do amplo recorte espacial, cronológico e temático do projeto, que o configura como uma espécie de linha de pesquisa, diversos subprojetos têm sido elaborados. Tais subprojetos abordam aspectos específicos, recortados a partir dos objetos e objetivos centrais do coletivo. Neste sentido, no momento, encontra-se em desenvolvimento a pesquisa intitulada *Os legendários abreviados mendicantes, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro*, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) no âmbito do Programa Cientista do Nosso Estado.

Com esta pesquisa, dá-se prosseguimento ao estudo, iniciado em 2015, da construção da memória medieval de santos venerados no Rio de Janeiro, agora com foco na temática do martírio. Dois legendários abreviados foram eleitos para formar o *corpus* documental básico da investigação. Tais obras foram compostas no século XIII em ambiente mendicante, ordem religiosa que priorizou o atendimento aos leigos, por meio da pregação e do cuidado pastoral. As obras selecionadas foram *Legenda Áurea*, composta na Península Itálica por um dominicano, Tiago de Voragine, que alcançou grande circulação, como os mais de 1000 manuscritos preservados permitem concluir, e *Legende Sanctorum*, compilada na Península Ibérica por um franciscano, João Gil de Zamora, da qual só sobreviveu um manuscrito.

A opção pelo estudo da temática do martírio foi motivada, sobretudo, pelo potencial de diálogo com a sociedade fluminense. O culto aos mártires chegou ao Rio de Janeiro com o catolicismo. Nas últimas décadas, a despeito das profundas mudanças na sociedade, a devoção aos santos persiste. No contato entre religiões e culturas, além de estarem presentes nas devoções vinculadas às igrejas católicas, os mártires são lembrados nas igrejas protestantes e evangélicas pelo seu exemplo na manutenção da fé a despeito das perseguições, e nos cultos afro-brasileiros, nos quais orixás foram associados aos santos, incluindo os mártires.

Além das devoções religiosas, os mártires acabaram incorporados à vida da cidade e continuam presentes na vida dos fluminenses. Denominam pessoas, ruas, estabelecimentos comerciais, hospitais, templos, associações; inspiram obras de arte, músicas, artesanatos e modas e são lembrados por festas e feriados vinculados à sua memória. Como os mártires no âmbito do cristianismo são as pessoas que derramaram seu sangue em defesa da fé, a pesquisa enfatiza dois aspectos principais que dialogam com questões relacionadas à vida no Estado do Rio de Janeiro: a (in)tolerância religiosa e o uso da violência física como forma de controle social.

Esta pesquisa articula ensino, pesquisa e extensão. Por um lado, busca elaborar novos conhecimentos ou rever os já produzidos sobre a construção de memórias de santidade pelos religiosos mendicantes no século XIII e que foram/são conhecidos e/ou cultuados no Rio de Janeiro, discutindo o papel das memórias hagiográficas textuais, em conexão com as relações de poder de seu contexto de produção e na atualidade. Por outro, por meio de diversos suportes e formatos, objetiva-se divulgar tais conhecimentos como suporte para a análise sobre a constituição e perpetuação de memórias de santidade, bem como para uso didático no âmbito escolar.

Devido ao caráter coletivo, bem como pela meta de integração entre as atividades de ensino, pesquisa e extensão, a pesquisa possui diversas frentes de trabalho. Nesse texto, abordaremos a montagem de um banco de dados de filmes com temática central sobre santos, em especial os mártires. Articulados a esse esforço, destacam-se a elaboração de vídeos para as web-séries divulgadas pelas redes sociais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ e a proposição de atividades didáticas a partir do diálogo entre a produção cinematográfica e as memórias de santos conhecidos e/ou cultuados no Rio de Janeiro. A equipe responsável por essa atividade é formada por alunos de graduação em História da UFRJ que atuam como bolsistas de Iniciação Científica vinculados ao PIBIC-UFRJ e pela coordenadora geral da pesquisa.

Nosso texto está dividido em cinco partes, além da introdução e considerações finais. Na primeira, discutimos o conceito de Hagiografia; na segunda, o de Hagiografia Fílmica; na terceira, detalhamos a tarefa de montagem do banco de dados, na quarta e quinta, apresentamos um estudo de caso a partir do filme *Becket, o favorito do rei*.⁴

O que é hagiografia?

O termo hagiografia deriva de expressões gregas: “hagio”, equivalente a santo ou sagrado, e “grafia”, correspondente a algo escrito. No entanto, segundo especialistas, a historicidade do vocábulo está atrelada, inicialmente, a seu uso como adjetivo de “sacralização” de uma determinada escritura, passando a ser empregada, em um segundo momento, para a nomeação de escritos sobre santos. A partir do século XVII a expressão

4 Esse filme já foi alvo de produção do PEM-UFRJ. Uma análise do filme encontra-se no volume 1 do *Catálogo de Filmes: A Idade Média no discurso fílmico* (2013, 44-46).

ganhou, com os bolandistas,⁵ o sentido de ciência voltada ao estudo da vida e da obra de santos, imprimindo um tom mais crítico e sistemático a tais objetos (MIATELLO, 2009, 1-2).

A hagiografia, no sentido historiográfico, constitui-se como um amplo campo de estudos que envolve distintas questões, tais como o surgimento, a organização e a expansão de devoções; as relações entre textos e imagens sobre santos; a análise das produções hagiográficas sob diversas perspectivas, como a História das Mulheres, Estudos de Gênero, História Eclesiástica, História Cultural, etc., (PANIAGUA AGUILAR, 2011, 1). Sobretudo a partir da fundação da Escola dos Annales, no século XX, o sentido cientificista dado às hagiografias pelos bolandistas, cuja meta era, sobretudo, separar, dentro do gênero hagiográfico, aquilo que era tido como verdadeiro daquilo que acreditava ser falso, ganhou novas matizes ao buscar compreender tais textos à luz de seu contexto e motivações de redação, sem julgá-los a partir de critérios contemporâneos (SILVA, 2008, 7; MIATELLO, 2009, 2). Essa diversidade e amplitude dos estudos hagiográficos relaciona-se ao incessante diálogo entre conhecimentos e saberes, bem como das transformações nas sociedades.

Como gênero textual, a hagiografia reúne um conjunto variado de escritos, como vidas de santos, legendários, martirológicos, necrológicos, discursos de exaltação e revelações, como visões, aparições, sonhos, etc. Eles informam acerca de personagens, homens e mulheres, que adquiriram determinada fama de santidade, relatando seus feitos, sacrifícios e méritos, com o intuito de passar uma mensagem de exemplaridade e de divulgar a fé de maneira prática, ampliando e dando maior robustez aos ideais cristãos (VADICO, 2016, 169).

As vidas e paixões dos santos, largamente representadas pela hagiografia, merecem especial atenção e distinção. As paixões relacionam-se à recordação e celebração dos mártires, cuja devoção foi – e é – constantemente estimulada, mesclando elementos históricos e ficcionais nas narrativas. Já a vida dos confessores, exemplares por suas virtudes, é apresentada como um arquétipo a ser seguido pelos fiéis, cujo caráter e a função social variam bastante de acordo com o que se pretende representar, a sociedade em que estava inserido, o contexto da morte do personagem santificado, bem como as dinâmicas do momento em que é escrita (PANIAGUA AGUILAR, 2011, 1-40).

5 O termo é usado para se referir ao grupo de religiosos, organizado por Jean Bolland (1596-1665), que formou a Sociedade dos Bolandistas (Société des Bollandistes) e se dedicou a localizar, estudar e publicar os 68 volumes das *Acta Sanctorum*, entre 1643 a 1940. Cf. <<https://about.proquest.com/en/products-services/acta/>> e <<http://www.patristique.org/Acta-sanctorum.html>>. Último acesso em 30/09/21.

Cabe salientar que, em nossa perspectiva analítica, “O texto hagiográfico medieval situa-se entre os extremos tipificados e cronológicos dos *Acta Martyrum* (originados nos processos judiciais romanos) e dos *Acta Sanctorum* (estabelecidos pela crítica historiográfica dos Bolandistas a partir do século XVII” (NASCIMENTO, 1997, 32). Desta forma, a hagiografia surgiu na denominada Igreja Primitiva, mas cresceu e estabeleceu-se mais amplamente a partir da expansão do cristianismo e dos próprios cultos aos santos durante a Idade Média.

De cunho particular ou institucional, os escritos foram redigidos, sobretudo, por eclesiásticos, em latim, língua oficial dos ritos religiosos. A partir do século XII, foram traduzidos, reescritos ou redigidos em idiomas vernáculos diante das profundas transformações sociais no contexto ocidental europeu, o que facilitou sua divulgação entre um público diverso. Ou seja, os textos hagiográficos do medievo não compõem uma única formatação ou método construtivo. Eles são fruto de adaptações constantes, apresentando, inclusive, diferentes maneiras de se conceber o entendimento sobre o que caracteriza ou não uma determinada santidade. Vale sublinhar, ainda, que tais escritos não possuíam, necessariamente, preocupações de caráter teológico ou caráter canônico.

O debate acerca da composição das narrativas hagiográficas torna claro o fato de que estas obras, para além da adoração e da devoção, estão inseridas no contexto social em que foram escritas e buscam perpetuar diferentes ensinamentos de cunho moral e exemplar, permitindo a transmissão de doutrinas, ideias, valores, objetivos e concepções pretendidos.

Ao tratar das hagiografias durante o medievo, é importante sublinhar que além dos textos escritos, elas também foram transmitidas por textos imagéticos em forma de pinturas murais, esculturas, miniaturas, etc. E continuou adquirindo, ao longo dos séculos, características diversas, abarcando as narrativas cinematográficas, como será abordado a seguir.

O que é hagiografia fílmica?

A hagiografia fílmica, ou o filme hagiográfico, trata-se de um gênero cujas produções, sejam elas televisivas ou cinematográficas, abordam e retratam a vida de pessoas que foram consideradas dignas de veneração. Tal categoria é uma modalidade de hagiografia, que, segundo Vadico (2016), costuma ser equivocadamente confundida ou designada como pertencente ao grupo das biografias, os chamados biopic (VADICO, 2016, 167).

O protagonista de uma biografia é um herói que busca passar a mensagem de que uma mudança na sociedade pode ser viável, lutando contra personagens mundanos para salvar

uma pessoa, um grupo, uma sociedade ou até todo o planeta. Já os santos retratados a partir das hagiografias fílmicas combinam o heroísmo a diversos outros fatores, como exemplaridade, feitos sobrenaturais e narrativas testemunhais de fé, que fortalecem a crença dos fiéis e os incentivam a seguir tal caminho de devoção. Contudo, como ressalta Vadico, a fé e um conjunto de boas práticas são insuficientes para a constituição da narrativa hagiográfica que se distancie e diferencie, efetivamente, de uma produção biográfica (VADICO, 2016, 167-170).

A hagiografia fílmica e a hagiografia literária partilham características fundamentais, como a exposição das paixões, eventos da vida e obra dos santos, além da necessidade de reconhecimento, por segmentos sociais ligados à tradição cristã, daquilo que está sendo representado, imprimindo legitimidade às narrativas. O filme hagiográfico, portanto, apresenta-se como uma das possibilidades de estudo e pesquisa do amplo campo das hagiografias, constituindo um gênero dotado de particularidades.

No contexto de produção de obras cinematográficas com temas relacionados à religiosidade e fé, como os santos, destaca-se a presença de produtores de cunho confessional e não confessional. Os primeiros estão atrelados a organizações religiosas, agindo de acordo com os interesses e pretensões destas. Os últimos compõem um grupo de profissionais e empresas que a depender das demandas mercadológicas do setor audiovisual e/ou de associações com grupos específicos, também abordam temáticas religiosas (VADICO, 2009, 8).

A representação da vida dos santos em produções fílmicas carrega, ainda, características de diferenciação entre si, seguindo, geralmente, dois grandes estilos distintos: um convencional e outro alternativo. Enquanto um retrata a trajetória dos venerados com riquezas de detalhes, levantando múltiplas questões, e em produções de alto custo, o outro busca priorizar a questão da fé, reforçando crenças e valores. Estas últimas produções costumam receber baixos investimentos e uma vontade de desafiar certa lógica posta ao mundo, refutando as inquietações humanas que vão de encontro ao sagrado e a questões internas mal resolvidas (VADICO, 2016, 168-169).

A título de ilustração, pode-se citar como exemplo de uma produção convencional, com grande pompa, o filme *Becket, O Favorito do Rei*, do ano de 1964, da Paramount, e que será discutido neste texto. Como produção alternativa indicamos o filme "Dominic: Light of the Church" ou, em tradução livre, "Domingos: a Luz da Igreja", de 2011, que foi produzido pela Província Dominicana das Filipinas.

A análise das disputas e tensões ao redor de narrativas apresentadas por meios cinematográficos serve, em grande medida, para reforçar o caráter dinâmico e múltiplo do uso de hagiografias ao longo da História. Tais produções demonstram o apreço por grandes gestas e façanhas, bem como por “modelos” de homens e mulheres a serem seguidos. Ainda que apresentem características em constante contraste e transformação, esses “heróis da fé” permanecem vivos e fortemente presentes no imaginário social e na memória coletiva, atendendo às singularidades e desafios de cada período.

Nas hagiografias fílmicas o santo aparece como protagonista das narrativas, no entanto, nem sempre o beato retratado é reconhecido oficialmente como tal, mas devido a seu amplo apelo popular, passa a figurar dentro das representações do gênero. Deve-se, ainda, dar especial atenção a casos de filmes que tem como tema a vida Jesus e de seus adeptos imediatos, cujas representações hagiográficas são, muitas vezes, questionadas sob o argumento de que a santidade de tais personagens históricas estaria vinculada à sua associação com Cristo, e não à sua exemplaridade, como nas demais figuras santificadas pela Igreja Romana (VADICO, 2016, 171-176).

Vale ressaltar, contudo, que algumas dessas películas mantêm um forte diálogo com as produções hagiográficas, pois “bebem” de fontes de inspiração bastante semelhantes no que tange aos ensinamentos e tradições cristãs. Destacamos, por exemplo, o famoso filme *Quo Vadis*, baseado em um romance,⁶ lançado em 1951.⁷ Essa película tem, como o livro que a inspirou, Pedro, o apóstolo, como um dos personagens centrais. Tais obras tomaram por referência textos hagiográficos que circularam ao menos desde o século IV no Ocidente Medieval sobre Pedro (EASTMAN, 2015, 28-30), que o representavam, com elementos do maravilhoso cristão, como pregador e defensor da fé cristã disposto ao martírio, tal como registra a *Legenda Aurea*, que reúne diversas tradições anteriores sobre o santo:

Tendo Pedro saído da cadeia [Em Roma], seus irmãos de fé exortaram-no a fugir, o que ele só aceitou fazer depois de muita insistência, dirigindo-se então, pelo que contam Leão e Lino, à porta da cidade que hoje é conhecida por Santa Maria ad passus, onde Pedro viu Cristo e perguntou-lhe: "Senhor, aonde vai?" Ele respondeu: "Vou a Roma para ser crucificado mais uma vez" Pedro: "Ser crucificado de novo?" O Senhor: "Sim". Pedro então disse: "Nesse caso, Senhor, voltarei para ser crucificado com você". Depois dessas palavras, o Senhor subiu ao Céu ante os olhos de Pedro, que

⁶ *Quo Vadis* é o título de um romance lançado em 1895 escrito pelo autor polonês Henryk Sienkiewicz.

⁷ Além da película de 1951, diversas outras foram produzidas a partir da adaptação do romance de Sienkiewicz: a de 1901, dirigida por Lucien Nonguet e Ferdinand Zecca; a de 1913, com direção de Enrico Guazzoni; a de 1925, de Gabriellino D'Annunzio e Georg Jacoby; a versão para TV de 1985, dirigida por Franco Rossi, e a mais recente, de 2001, sob a direção de Jerzy Kawalerowicz.

chorava. Compreendendo depois que era de seu próprio martírio que se falara, voltou e contou aos irmãos o que acabara de acontecer. Foi então capturado pelos oficiais de Nero e levado ao prefeito Agripa, o que, segundo Lino, fez o rosto de Pedro ficar radiante como o sol. Agripa perguntou: "É você que se glorifica em reuniões com o populacho e afasta as mulherzinhas da cama de seus maridos?" O apóstolo respondeu que só se glorificava na cruz do Senhor. Então Pedro, sendo estrangeiro, foi condenado a ser crucificado (JACOPO DA VARAZZE, 2003, 506).⁸

Os filmes hagiográficos, assim como a hagiografia literária, seguem um enredo. Neles estão presentes um personagem principal, em alguns casos de origem humilde e de fácil identificação interpessoal, cuja veneração popular é amplamente reconhecida. Ao longo da trama, geralmente lida com questões familiares que o colocam em contato direto com o caminho da fé e com as pessoas e a sociedade ao seu redor, realizando uma série de feitos e mobilizações cuja glória se estabelece como um destino certo. A "conversão" rumo ao destino sagrado ocorre por meio de uma fé inabalável, construída em conjunto com discípulos próximos e a partir de um confronto direto com o mundo real, sendo a exemplaridade constantemente testada e evocada. Seu corpo quase sempre é alvo de maus tratos e torturas, algumas auto infligidas, em nome de um bem maior. A intercessão espiritual de uma força sobrenatural é, em tal gênero, de vital importância para a legitimação dos acontecimentos (VADICO, 2016, 172-176).

Outro importante ponto a ser destacado diz respeito ao forte caráter, já enunciado, de diálogo da hagiografia fílmica com o contexto social, cultural e histórico ao seu redor, que é diretamente refletido na exemplaridade posta em cena, como é o caso das representações de gênero envolvendo os personagens beatos. As santas, em tais retratações, têm seu papel definido de acordo com a pretensão representativa da obra, que envolve o público alvo ao qual está sendo direcionada (VADICO, 2016, 175). Torna-se evidente que a maneira de apresentação de personagens, de acordo com os consumidores alvo, reproduz uma lógica histórica de diferenças de gênero e preconceitos socialmente enraizados, na qual o papel do homem quase sempre ganha tons mais libertadores, ativos e independentes em relação às mulheres.

As produções hagiográficas fílmicas, ao apresentarem questões como as supracitadas, reforçam a sua composição como fontes históricas, uma vez que permitem a análise, com o uso de metodologias adequadas, de características ligadas às conjunturas históricas. Portanto,

8 Optamos por transcrever os trechos da *Legenda Aurea* a partir da edição de Hilário Franco Jr.

sua função para os pesquisadores de tais hagiografias é historiográfica, porque as utilizam para compreender a construção de memórias coletivas sobre personagens beatos em constantes disputas narrativas (GARCÍA DE LA BORBOLLA, 2002, 93).

O filme hagiográfico possui características marcantes que o constituem como um gênero próprio, que se associa ao ramo da produção de películas religiosas, mas não se reduz a ele (VADICO, 2016, 181). Assim, é necessário que as análises sublinhem que não se trata de composições de cunho particularista, voltadas somente para o atendimento de demandas específicas e interesse de alguns grupos sociais vinculados à religião, pois também estão ligados a representações culturais e sociais de cada tempo. Por outro lado, os discursos fílmicos sobre santos se utilizam de uma série de estratégias para atingir grupos particulares e obter a maior difusão possível, a fim de manter vivas determinadas memórias sobre santidade, crenças e valores.

Aspectos metodológicos da análise das hagiografias fílmica e textual

Como já assinalado, dentre as atividades associadas à pesquisa Os legendários abreviados mendicantes, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro está a montagem de um banco de dados de filmes que tenham como temática central a trajetória e feitos maravilhosos daqueles considerados santos e/ou seu culto. Para o levantamento e sistematização das informações, são seguidas distintas etapas.

A partir da seleção do filme dentro dos critérios previamente definidos, a saber, película sobre um santo cuja memória foi sistematizada e/ou difundida no medievo pelos mendicantes, bem como a identificação de narrativas medievais sobre o mesmo personagem, o filme é assistido e a hagiografia lida.

Após o contato inicial com tais fontes, para familiarização e identificação de temas e questões, faz-se um levantamento bibliográfico. Esse levantamento busca reunir materiais referentes ao filme, tais como dados técnicos, roteiro, críticas, textos analíticos etc., e ao texto hagiográfico, como transmissão manuscrita, datação, autoria, ambiente social e motivação de redação, etc.

Os materiais levantados são selecionados e lidos de forma crítica, a fim de reunir elementos para a análise narrativa textual e fílmica. Tais informações são paulatinamente sistematizadas e registradas em uma ficha própria, cujo modelo segue no apêndice.

Para o exame das hagiografias fílmica e textual é utilizada a técnica da análise narrativa, na qual são identificados os elementos que configuram a trama, a saber, personagens, incluindo o narrador; intervalos de tempo e espaços nos quais as ações se desenrolam e o enredo. Neste sentido, verifica-se: como os personagens são qualificados, agem e interagem entre si; as indicações de data e passagens temporais, que informam sobre ações simultâneas ou sequenciais; as menções aos espaços, que podem ser locais geográficos e/ou sobrenaturais; o uso da linguagem; as diversas situações que compõe o desenrolar da trama e as referências intertextuais. Tais dados, contrapostos aos extratextuais, permitem trançar interpretações sobre os sentidos dos textos e películas analisados para seus contemporâneos (SILVA, 2015, 148-152). No caso específico da análise dos filmes são consideradas as múltiplas camadas referenciais presentes no filme – as tradições medievais de santidade, a conjuntura de produção da película e a de sua recepção.

E como a pesquisa se propõe a articular a pesquisa, o ensino e a extensão, também são elaboradas propostas de usos didáticos dos filmes e fontes analisadas, com a inclusão de indicações bibliográficas e materiais de apoio para os professores. Somente ao final dessa etapa a ficha é finalizada, incluindo uma síntese dos dados levantados e os resultados das análises, bem como as sugestões para uso dos materiais para o ensino.

A fim de divulgar os resultados parciais desse estudo, são produzidos textos para publicação e apresentação em eventos acadêmicos, bem como vídeos.⁹ Como produto final, a meta é elaborar um guia para ser disponibilizado online, voltado aos professores, amantes de cinema, interessados em hagiografia e nos estudos medievais.

A seguir, tendo em mente os conceitos mobilizados e as principais características das hagiografias textuais medievais e fílmicas, passamos a apresentar as principais conclusões da análise. Nosso objetivo é exemplificar a nossa proposta, explorando alguns aspectos face à diversidade temática que o recurso possibilita.

9 Neste sentido, destacamos a produção do Episódio 8 da web série A Idade Média no Cinema, com o título Becket, o Favorito do Rei, disponível em <<https://youtu.be/-Kl0ylm72uY>> e apresentações de trabalhos no Festival do Conhecimento – Universidade Viva, realizado em 2020, e em eventos realizados em 2021: 42ª JICTAC da UFRJ, IV Seminário de Estudos Medievais do PEM-UERJ e o IX Encontro de História Antiga e Medieval do Maranhão – UEMA.

Thomas Becket e Henrique II segundo os textos medievais e a historiografia

Segundo a historiografia, Becket nasceu em 1118, em Londres, em uma família de mercadores normandos. Foi ordenado diácono ainda jovem, mas sua carreira nos quadros eclesiásticos foi impulsionada quando começou a trabalhar como secretário para o arcebispo Teobaldo da Cantuária, e não tardou a chamar a atenção e ganhar proeminência face a outros clérigos.

Devido ao destaque alcançado junto ao arcebispo, Becket passou a ser observado também por Henrique II. Assim, após estabilizar o governo depois de conflitos com a aristocracia, o soberano indicou Thomas para o cargo de chanceler real. Ele passou a integrar a corte, aconselhando e desenvolvendo um forte laço de amizade com o monarca. Os legendários abreviados selecionados para estudo na pesquisa, *Legenda Aurea* (2003 e 2007) e *Legenda Sanctorum* (2014), sublinham que o rei tinha grande estima por seu Chanceler.

Em 1162, dada a vacância do arcebispado cantuariense, após a morte de Teobaldo, Henrique II nomeou Becket para substituí-lo, o que é visto pela historiografia como uma manobra política para aproximar os interesses e aspirações reais das reivindicações eclesiásticas. Há que sublinhar que o arcebispado da Cantuária era o principal do Reino da Inglaterra, tendo um papel central nas tomadas de decisão da igreja local.

Os legendários analisados registram essa escolha, mas a justificam pelo afeto pessoal que o rei possuía em relação a Becket. Os textos também salientam a longa resistência do Chanceler em aceitar tal cargo (JACOPO DE VARAZZE, 2007, 125; JUAN GIL DE ZAMORA, 2014, 724), o que é um topos do gênero hagiográfico.

Uma vez no cargo, Becket, ao invés de ceder às demandas do rei, iniciou um processo de reforço dos interesses e posições eclesiásticas, o que gerou grande tensão entre ele e o monarca. A *Legenda Aurea* descreve esse conflito:

O rei esforçava-se para fazê-lo ceder à sua vontade em detrimento da Igreja, exigindo que ele sancionasse certos costumes que seus predecessores no trono haviam usufruído às custas das liberdades eclesiásticas. Ele nunca quis aceitar, e não tardou a atrair o ódio do rei e dos nobres (JACOPO DA VARAZZE, 2003, 125).¹⁰

10 Optamos por transcrever o texto da *Legenda Aurea* a partir da edição de Hilário Franco Jr.

Becket foi então exilado, ficando cerca de seis anos longe de seu arcebispado. Nesse momento buscou apoio do papa Alexandre III e permaneceu um período no mosteiro de Pontigny, localizado na região de Ile-de-France, e em Flandres, como indicam algumas fontes.

O texto hagiográfico, para realçar as virtudes de Becket, contrapõe as ações do rei ao do arcebispo. Assim, no legendário egidiano é informado que Henrique II “se apoderó de todos los bienes que pertenecían al arzobispo y a los suyos y castigó a toda a su familia con el exilio sin importarle condición ni sexo, posición o edad. Mientras tanto Tomás rogaba a Dios todos los días por el rey y el reino de Inglaterra” (JUAN GIL DE ZAMORA, 2014, 724).¹¹

Logo após o seu retorno ao reino, Becket foi morto por cavaleiros próximos ao rei dentro da catedral cantuariense, no dia 29 de dezembro de 1170, evento que é descrito, com alguns detalhes, nos legendários. Segundos tais obras, o Arcebispo não foi surpreendido, pois teria recebido uma revelação divina indicando que ele receberia a palma do martírio (JACOPO DA VARAZZE, 2003, 126; JUAN GIL DE ZAMORA, 2014, 725). Esse anúncio, um dos sinais que distinguem os santos, foi reafirmado por um milagre, também narrado em tais textos. Segue a versão da *Legenda Aurea*.

Alguns dias antes do martírio de Tomás um rapaz morreu e ressuscitou milagrosamente, dizendo ter sido conduzido até o nível mais elevado dos santos, onde vira um lugar vazio entre os apóstolos. Perguntou a quem pertencia aquele lugar, e um anjo respondeu que estava reservado pelo Senhor a um ilustre sacerdote inglês (JACOPO DA VARAZZE, 2003, 126).

Ou seja, as hagiografias mendicantes constroem uma narrativa na qual Becket é o herói e o antagonista é Henrique. Enquanto o Arcebispo ora, intercede pelo rei e pela Inglaterra, impõe-se flagelos e defende a igreja de seu reino, o monarca é caracterizado como injusto, contrário aos interesses eclesiásticos e violento (JACOPO DA VARAZZE, 2003, 125-128 e JUAN GIL DE ZAMORA, 2014, 724-726).

Segundo Staunton, após a execução de Becket, Henrique II enfrentou uma rebelião de sua esposa e filhos, que se aliaram aos reis da França e da Escócia, dentre outros. O monarca recebeu apoio da Igreja inglesa e conseguiu controlar a rebelião. Nesse contexto, como interpreta o historiador, buscando reafirmar o apoio eclesiástico, realiza uma peregrinação à Cantuária e sofre penitências por meio chicoteamento e vigílias. Esses acontecimentos são relatados por Edward Grim (2001), mas não incorporados aos legendários, certamente para

11 Não há edição em português desse legendário. Assim, optamos por transcrever a tradução em espanhol.

não quebrar a oposição entre o arcebispo e o monarca que é construída na narrativa hagiográfica (GRIM, 2001, 217-219).

Por meio da leitura das fontes e da historiografia, é possível apontar que a raiz do conflito entre Becket e Henrique II foram disputas sobre os limites da jurisdição eclesiástica e real. Como é afirmado por Marta Poza Yagüe, o conflito no Reino da Inglaterra era um espelho do que ocorria no continente entre o imperador do sacro império e o papa, que naquele momento buscavam ser autoridades universais. A autora sublinha em relação a Thomas Becket:

Su postura firme de defensa del clero inglés y de independencia de la sede cantuariense frente a cualquier injerencia por parte del poder civil lo llevaron a un fuerte enfrentamiento con el monarca, que no hacía sino reproducir, a escala insular, la oposición entre *imperium* y *sacerdotium* en la que estaban inmersos, por los mismos años, el Papado y el Emperador (POZA YAGÜE, 2013, 53).

Como defende o historiador Bayona Aznar (2009), o embate entre as autoridades seculares e eclesiásticas se caracterizava por ser, sobretudo, uma guerra ideológica (AZNAR, 2009, 118). Neste sentido, é compreensível que a morte de Becket ganhe relevo no contexto dos séculos XII e XIII. Como as escaramuças entre as autoridades se desdobravam, na maioria dos casos, no campo ideológico,¹² manifestando-se em atos simbólicos como excomunhão, envio ao exílio, manifestações de arrependimento, dentre outras, a morte de um clérigo por instigação de uma autoridade laica tornava-se um argumento que sustentava as reivindicações eclesiásticas, tanto no nível mais amplo, das disputas entre imperador e papa, quanto regionais, entre arcebispos e monarcas do Reino da Inglaterra.

A difusão do culto a Becket por diversas partes do Ocidente Cristão de maneira rápida pode ser vista como uma manobra tanto dos eclesiásticos de Cantuária quanto do papado para dar visibilidade a um mártir que morreu defendendo a supremacia do espiritual, reforçando, desta forma, os argumentos do discurso eclesiástico. Neste sentido, logo após a morte de Becket, o círculo de eclesiásticos próximo a ele iniciou uma intensa e rápida produção imagética e hagiográfica e seu culto começou a ser organizado. No âmbito do Reino da Inglaterra o principal apoiador da veneração ao Arcebispo foi o próprio Henrique II e, posteriormente, seus filhos, que contribuíram para a consolidação do culto não só nas ilhas

12 Compreendemos o termo ideológico aqui no sentido de construções de argumentos e narrativas para embasar suas ações de caráter político.

britânicas, como em outros reinos ocidentais por meio das políticas matrimoniais. O culto também recebeu incentivo papal, pois Becket foi reconhecido como santo pelo papa Alexandre III em 1173. Assim, a partir da primeira produção hagiográfica e do núcleo inicial de devoção ao santo em Cantuária, ocorreu uma expansão incentivada tanto pelo papado quanto pela monarquia e clérigos ingleses. Desta forma o culto foi impulsionado pela Europa, chegando às Penínsulas Itálica e Ibérica, além do Reino da França.¹³ A inserção de um capítulo dedicado a Tomas Becket na *Legenda Aurea*, que, como salientado na introdução, alcançou grande circulação, também contribuiu para uma maior disseminação do culto a partir do século XIII.

Dentre os muitos aspectos relacionados à devoção ao Arcebispo se destaca a comparação entre Becket e Jesus presente em algumas hagiografias. Sabemos que o modelo de santidade que é construído nas hagiografias ao longo do medievo, muitas vezes aproxima ou mesmo incorpora à vida do hagiografado passagens similares ou características de Jesus narradas na Bíblia (VELAZQUEZ, 2007, 83). Entretanto as hagiografias de Thomas Becket possuem especificidades quanto a essa aproximação. A principal delas é, segundo Jennifer O'Reilly (2019), a representação da morte do Arcebispo associando-a às tradições exegéticas das cores branca e vermelha relacionadas a Cristo, como é explorado pela autora no seu artigo *Candidus et Rubicundus* (O'REILLY, 2019, 303-314).

O branco surge representando a pureza e o vermelho, o martírio, além de serem relacionadas a flores (lírios brancos e rosas vermelhas). Essas cores aparecem nos relatos que descrevem o ferimento na cabeça de Becket, que expunha o seu cérebro branco e seu sangue derramado, e objetivam, como defende a especialista: “to serve as na allusive summary of the biographers’ large claims for a still controversial saint: St Thomas was a martyr in life as in death and in both most closely imitated Christ himself” (O'REILLY, 2019, 326).

Thomas Becket, por sua postura de defesa da Igreja inglesa e pelas circunstâncias de sua morte, foi considerado digno de veneração. Assim, logo após à sua morte, por diferentes motivações, distintos grupos sociais promoveram o seu culto, que logo expandiu-se por diversas regiões da Europa Ocidental, e estimularam peregrinações até seu túmulo. Suas memórias de santidade foram registradas em hagiografias que contribuíram para fomentar a

13 Por exemplo, Carles Sánchez Marquéz, que estuda o culto e da produção imagética sobre o santo Becket no reino de Aragão especificamente vinculados à Igreja de Santa Maria Terrassa, sublinha, por exemplo, a que a presença de cônegos e eclesiásticos ingleses entre os quadros do mosteiro e a influência de Nicholas Breakspear, futuro papa Adriano IV, foi essencial para a lançar as bases do culto na região (2020, p.13).

devoção, ao mesmo tempo que explicavam eventuais controvérsias e o dotavam de um caráter modelar.

Uma análise do filme *Becket, o favorito do rei*

A película *Becket, o favorito do rei* tem como eixo central a amizade e posterior conflito entre Becket e Henrique II. Ela se baseia na peça do dramaturgo francês Jean Anouilh, *L'honneur de Dieu*, que estreou em 1959. A peça foi um sucesso e já no ano seguinte, 1960, o drama foi apresentado na Broadway com o título *Becket*.

A peça de Anouilh não foi a primeira obra a se inspirar nas relações entre o Arcebispo da Cantuária e o Rei da Inglaterra, que motivaram produções anteriores. O romance intitulado *Der Heilige*, escrito por Conrad Ferdinand Meyer, foi lançado em 1880.¹⁴ E foram feitas duas versões para o teatro. Em 1879, Alfred Lord Tennyson lançou a peça intitulada *Becket*, e, em 1935, o crítico e poeta britânico Thomas Stearns Eliot apresentou sua adaptação desses eventos em *Murder in the Cathedral*.

Comparando as três peças, Sahar Awadallah (2020) destaca que elas constroem diferentes perspectivas sobre essa amizade, como é detalhado em seu artigo *Upsurges of Timelessness: The Becket Tale between History and Dramaturgy in Tennyson's Becket, Eliot's Murder in the Cathedral and Anouilh's Becket, or the Honour of God*. Para a autora, "The unstable relationship between the two men raised humanistic, social, political, and religious questions that were considered valuable materials for playwrights" (AWADALLAH, 2020, 95).

Awadallah explica que, das três peças, a de Anouilh se distingue por mudar diversos detalhes históricos, pois seu principal objetivo era discutir, a partir do conflito entre os dois personagens, o dilema do homem do século XX. Ela afirma:

In this play, through emphasizing the theme of friendship between Thomas Becket and King Henry II, Anouilh depicts his view of man's indifference towards life. This phenomenon started to exist with the increase of materialism in the modern world. Anouilh has no interest in the historical accuracy of the play. Though in history, Becket is of a good Norman origin, in the play, he is a Saxon, a member of a conquered race. Henry, the great strong King in history, is Becket's Norman King by the right of conquest, a childishly immature person who depends on Becket to teach him everything (AWADALLAH, 2020, 93-94).

14 Em 1989, Ken Follet publicou *The Pillars of the Earth*, no qual envolve os principais personagens do romance no assassinato de Tomás Becket. Cf. <https://trechos.org/livro-online-os-pilares-da-terra-de-ken-follett/>. Último acesso em 10/10/21.

A premiada peça de Anouilh não tardou a ser adaptada às telonas. Em 1964, foi lançado o filme, que recebeu o título em português de *Becket: o favorito do rei*. Ele foi dirigido por Peter Glenville, que havia iniciado a sua carreira como ator, e, posteriormente tornou-se diretor, com trabalhos na Inglaterra e nos Estados Unidos. A superprodução contava com atores já consagrados no momento, como Peter O'Toole, que interpretou Henrique II, e Richard Burton, que atuou no papel de Thomas Becket.

Além de ser a adaptação de uma obra teatral que não é fiel aos testemunhos históricos, pois o autor buscava realçar as diferenças entre os dois protagonistas para dialogar de forma mais explícita com as questões do seu tempo, a produção do filme foi influenciada por outros elementos contextuais. Por suas características, a película se aproxima do gênero cinematográfico *peplum*¹⁵ (PANERO, 2018, 444), devido à roupagem épica, pontuada por uma trilha sonora marcante, além de falas monologais. Também não podemos desconsiderar a influência política do momento, visto que o presidente em exercício dos EUA era o primeiro católico a chegar ao cargo na história do país. Desta forma, não por acaso, foi um período de expansão dos filmes sobre santos em Hollywood (SILVA, 2010, 5).

A história de um rei e de seu melhor amigo que se tornarem adversários ferrenhos gerou grande sucesso e premiações tanto para Anouilh, assim como para a sua adaptação para o cinema. No *British Academy of Film and Television Arts* (BAFTA) de 1966, foram 7 indicações, ganhando nas categorias “Melhor direção de arte”, “Melhor figurino”, “Melhor fotografia em cores”; ganhou 12 indicações ao Oscar 1969, recebendo o prêmio de melhor roteiro adaptado, e 5 no Globo de Ouro de 1969, disputa que ganhou como melhor filme dramático (LAWSON; MCDONALD, 2018, 24).

No filme, a tensão entre as personagens presente na peça de Anouilh mantém-se. Assim, o enredo acompanha a relação entre Becket e Henrique II, da amizade ao conflito, ressaltando as diferenças entre os personagens. O primeiro, apesar de estar no grupo dos subordinados pelos conquistadores normandos, é retratado como sóbrio em suas ações e inteligente. O segundo, o rei, é impulsivo e agressivo. Ao longo da trama, essas diferenças se transformam pouco a pouco em contradições que distanciam os companheiros, ao ponto de se tornarem rivais, devido, por um lado, aos ataques e demandas do Monarca à igreja do Reino da Inglaterra e, por outro, a defesa da jurisdição eclesiástica pelo Clérigo.

15 *Peplum* é um termo utilizado para denominar filmes inspirados na história e mitologia greco-romana (CARREGA, 2016, 1).

Ainda que o filme seja uma super produção que dialoga com as questões contextuais da década de 1960, e, como assinalado, não mantém fidelidade às fontes históricas, acaba por reiterar as virtudes de Tomas Becket. Assim, a narrativa fílmica se aproxima dos textos hagiográficos medievais, realçando o valor do Santo por suas práticas ascéticas, sua fidelidade à Igreja, a imposição do exílio, ou seja, suas virtudes exemplares, e com uma trajetória coroada pelo assassinato em defesa da autoridade instituição eclesiástica. Ainda que não sejam narrados eventos miraculosos, defendemos que essa película, pela forma como constrói a figura do Arcebispo como mártir, pode ser identificada como uma hagiografia fílmica. Essa perspectiva hagiográfica que perpassa o filme pode, dentre outros fatores, relacionar-se com a conjuntura política e a necessidade de apresentar, para uma sociedade ainda majoritariamente protestante, modelos de virtudes vinculados à Igreja Romana.

Outros aspectos são pontuados no filme em diálogo com seu contexto de produção, mas também com seus referenciais medievais, como o uso da violência física para resolver divergências políticas; a oposição entre o uso da violência e a aplicação de normas institucionais; as tensões entre saxões e normandos; o papel reduzido dado às mulheres; os questionamentos sobre as fronteiras entre a amizade e o amor entre homens; as divergências e disputas dentro das instituições eclesiásticas; as relações entre os Reinos da França e da Inglaterra; o reconhecimento da santidade de Becket pelo Rei como forma de redenção política.

Desta forma, o filme selecionado configura-se como um instrumento didático que suscita várias questões sobre as dinâmicas sociais no medievo. Pontuamos algumas: como a amizade era compreendida? Como se articulavam as noções sobre amizade entre homens com as concepções de masculinidade? Quais os motivos dos conflitos entre autoridades laicas e eclesiásticas? Como se configurava a carreira clerical? Por que os eclesiásticos exerciam cargos junto à corte real? Essa prática manteve-se em todo o medievo? Como as hierarquias eclesiásticas nos reinos se relacionavam com o papado? Como as relações feudo-vassálicas se relacionavam à autoridade real? Como eram organizados os cultos aos santos? Como a violência física e simbólica era aplicada no medievo? Em quais situações era utilizada e por quê?

A película,¹⁶ portanto, pode ser utilizada em sala de aula para o ensino de História Medieval, seja em sua integridade ou por meio da seleção de cenas. O filme pode ser apresentado aos alunos junto, por exemplo, aos capítulos dos legendários mendicantes ou trechos de outras testemunhos medievais, como os reunidos e editados por Staunton (2001); podem ser empregados, por exemplo, para iniciar um debate sobre temas específicos concernentes ao período, como um dos listados no texto; para relacionar com os conteúdos presentes nos livros didáticos; para estimular os alunos a pesquisarem sobre assuntos correlatos, como o desenvolvimento das peregrinações até a Cantuária, ainda no medievo.

Considerações finais

A pesquisa *Os legendários abreviados mendicantes*, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro dá continuidade ao estudo da construção da memória medieval de santos venerados no Rio de Janeiro, com foco na temática do martírio, a partir da análise comparativa de dois legendários abreviados elaborados no século XIII em ambiente mendicante.

O projeto busca a integração entre as atividades de ensino, pesquisa e extensão, e possui diversas frentes de trabalho. Nesse texto, abordamos os aspectos conceituais e metodológicos que fundamentam o processo de análise dos materiais hagiográficos redigidos no medievo bem como da hagiografia fílmica na montagem de um banco de dados.

A partir dessas considerações, para exemplificar nossa proposta de trabalho, concentramos nossa reflexão em Becket, cuja trajetória encontra-se registrada em diversos textos medievais e foi adaptada para o cinema. Considerado um mártir, seu culto foi estimulado pelos clérigos da sede arcebispal de Cantuária, pela monarquia inglesa e pelo papado, ainda que por motivações diversas. A expansão do culto ao arcebispo foi acompanhada de manifestações imagéticas e produções de textos hagiográficos, bem como da organização de peregrinações até seu túmulo, alcançando grande difusão nos séculos seguintes.

As memórias relacionadas a Becket continuaram a despertar o interesse das gerações posteriores. As peças de teatro, o romance, a adaptação para o cinema, os diversos textos

16 O filme completo, com som original, está disponível no Youtube, com legendas traduzidas ao português automaticamente em <<https://youtu.be/Cr6kqkzEtXE>>. Há uma versão com dublagem e legendas em espanhol disponível em <<https://youtu.be/Vg6VaFteKV8>>.

acadêmicos sobre o personagem e esse próprio trabalho sustentam essa ideia. Desta forma, possui potencial para ser usado de forma didática para o ensino da História Medieval.

Referências Bibliográficas

- AWADALLAH, Sahar. Upsurges of Timelessness: The Becket Tale between History and Dramaturgy in Tennyson's Becket, Eliot's Murder in the Cathedral and Anouilh's Becket, or the Honour of God. *AWEJ for Translation & Literary Studies*, v. 4, n. 4, p. 84-96, 2020.
- BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009.
- CARREGA, Jorge Manuel Neves. O neo-peplum: Hollywood e a herança do cinema popular europeu no século XXI. *Revista Tropos*, Online, v. 5, n. 1, p. 1-12, 2016.
- EASTMAN, David L. (ed.). *The ancient martyrdom accounts of Peter and Paul*. Atlanta: SBL, 2015.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía? *Memoria y Civilización (MyC)*, Navarra, v. 5, p. 77-99, 2002.
- JACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea*. Edição dirigida por Giovanni Paolo Maggioni. Florença: Sismel-Edizioni del Galluzzo; Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2007. 2v.
- _____. *Legenda áurea*. vidas de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- JUAN GIL DE ZAMORA. *Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollemnizat*. Introdução, edição crítica e tradução anotada por Jose Carlos Martín, em colaboração com Eduardo Otero Pereira. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 2014.
- LAWSON, Matt, MACDONALD, Laurence. *Other titles*. One hundred greatest film scores. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- MIATELLO, André L. P. *Hagiografia*. Lisboa: E-Dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia, 2009.
- NASCIMENTO, Aires Augusto. Hagiografia. In: _____. *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Séculos XII-XIV*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian Serviço de Bibliotecas e Apoio à Leitura, 1997.
- O'REILLY, Jeniffer. Candidus et Rubicundus, An image of martyrdom in the lives of Thomas Becket. In: _____., MACCARRON, Máirín e SCULLY, Diarmuid (ed.) *History, Hagiography and Biblical Exegesis: Essays on Bede, Adomnán and Thomas Becket*. Nova York: Routledge. 2019. p. 317-326.
- PANERO, José Luis. Prohibido hablar de Dios en el cine. ¡Ah, no, que ahora es rentable! In: VV. AA. CONGRESO CATÓLICOS Y VIDA PÚBLICA, 19., 2017, Madrid. *Actas....* Madrid: CEU Ediciones, 2018. p. 443-448.

- PANIAGUA AGUILAR, David. *Hagiografía*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2011.
- PERUGINI, Sergio. *Testimoni di fede, trionfatori di audience*. La fiction religiosa italiana anni Novanta e Duemila: Storie di santi, papi e preti esemplari. Torino: Effata Editrice, 2011.
- POZA YAGÜE, Marta. Santo Tomás Becket. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Madrid, v. V, n. 9, p. 53-62, 2013.
- SÁNCHEZ MÁRQUEZ, Carles. *Una tragedia pintada*. El martirio de Tomás Becket en Santa Maria de Terrassa y la difusión del culto en la península ibérica. Terrassa: Anem Editors, 2020.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In: _____. (org.). *Hagiografia e História: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central*. Rio de Janeiro: HP Comunicações Editora, 2008. p. 7-14.
- _____. Uma proposta de leitura histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. *Revista Signum*, Online, v. 16, n. 1, p. 131-153, 2015.
- SILVA, Valéria Fernandes da. Revisitando a santidade: leituras cinematográficas de Clara de Assis no século XX. In: VV.AA. FAZENDO GÊNERO. *Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*, 9., 2010, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2010. p. 1-8.
- STAUNTON, Michael. *The Lives of Thomas Becket*. Selected sources translated and annotated. Manchester and New York: Manchester University Press, 2001.
- VADICO, Luiz. Hagiografia fílmica – Porque a vida de um santo não é uma cinebiografia. *ALCEU*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 32, p. 166 a 182, jan./jun. 2016.
- _____. *O Campo do Filme Religioso*. Rio de Janeiro: COMPÓS, 2009.
- VELÁZQUEZ, Isabel. *La Literatura Hagiográfica*. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda. Segovia: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.
- VV. AA. Becket (*Becket*). In: SILVA, Andréia C. Lopes Frazão da Silva; SILVA, Leila Rodrigues da; SOUZA, Livia Carine Falcão de; XAVIER, Nathalia Agostinho (org.). *Catálogo de Filmes: A Idade Média no discurso fílmico*. Rio de Janeiro: PEM, 2013. p. 44-46.

Filmes citados

- BECKET: O Favorito do Rei. Direção de Peter Glenville. Reino Unido e Estados Unidos: Paramount Pictures-Wallis-Hazen – Keep Films, 1964. Informações técnicas no IMDb. Disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt0057877/?ref_=fn_al_tt_1> Acesso em 10 Set 21
- DOMINIC: Light of the Church. Direção de Marcelino Sari. Filipinas: Província Dominicana das Filipinas, 2011. Informações técnicas no IMDb. Disponível em: <www.imdb.com/title/tt2195884/externalsites?ref_=ttfc_sa_2> Acesso em 10 Set 21

QUO VADIS Direção de Mervyn LeRoy. Estados Unidos: Metro-Goldwyn-Mayer, 1951. Informações técnicas no IMDb. Disponível em: < www.imdb.com/title/tt0043949/> Acesso em 10 Set21

Título do filme em português:

Título original do filme:

Ano de lançamento:

País de produção:

Diretor:

Classificação indicativa:

Duração:

Santo retratado:

Elenco principal:

Disponibilidade do filme:

Sinopse:

Contexto de produção e lançamento do filme:

Apêndice: Modelo de ficha para registro dos dados e conclusões

CELY E PASTON: FAMÍLIAS E CONFLITOS NO LONGO SÉCULO XV INGLÊS

Beatriz Breviglieri Oliveira¹

Introdução

A escolha deste tema deve-se à sua conexão não apenas com os elementos da minha própria pesquisa, mas também como uma maneira de destacar as relações familiares dentro de um contexto de conflitos da sociedade inglesa da metade ao final do século XV. Sendo assim, consideramos que a temática analisada e desenvolvida nesse trabalho é de importância não apenas para a História Medieval de forma geral, mas também é relevante para os estudos em *Early Modern History* da Inglaterra. Ademais, destacamos que nosso trabalho busca auxiliar no entendimento das estruturas familiares, suas ligações, problemas, anseios, políticas internas e externas congruentes com a posição social em que se encontravam tais famílias, as normas em vigor da sociedade em que viviam, e suas especificidades.

Observa-se que, embora importantes e constantemente utilizadas por historiadores medievalistas especialistas no século XV inglês em suas obras sobre a sociedade, política e economia inglesa, poucas obras trabalharam as questões familiares, dentro dessa mesma sociedade. O que norteia nossa pesquisa são, portanto, as relações dentro das famílias selecionadas — os Paston e os Cely — de forma tanto singular quanto comparativa, a análise de suas linhagens bem como de seus direitos, e suas relações pessoais e políticas.

Tendo isso em mente, realizei a análise de algumas cartas da extensa correspondência das famílias supracitadas e associei ambas às práticas sociais, econômicas e políticas do século XV, fossem elas internas (ou seja, particulares de cada família) ou externas (no contexto da época). As cartas de ambas as famílias foram compiladas e editadas ao longo dos anos. No caso das cartas da família Paston, a primeira edição foi em 1787, por John Fenn e, para a família Cely, em 1900, por Henry Malden. As correspondências das famílias misturam assuntos políticos, econômicos e privados, e como apontado por Rachel Moss,

¹ Pós Graduanda em Estudos Medievais pela Universidade de Lisboa. Mestra em História Social pela Universidade de São Paulo. Possui bacharelado e licenciatura pela Universidade de São Paulo.
Email: msbreviglieri@gmail.com

As cartas medievais eram, sobretudo, sobre conexões; laços de parentesco, amizade, patronagem e obrigação mútua que frequentemente forneciam as grandes motivações por trás da forma com que as correspondências eram escritas, recebidas e por vezes também, entregues aos seus destinatários. (MOSS, 2013, 75.)

As transcrições das cartas foram feitas através da tradução de muitas palavras do Inglês Médio para o Inglês Moderno, com o auxílio do dicionário online de Inglês Médio da Universidade de Michigan², que depois foram editadas e traduzidas para o português. Empenhamo-nos, ao máximo de nossos conhecimentos e habilidades, em realizar uma tradução fidedigna, coerente e coesa a fim de tornar, tanto a leitura quanto a análise de conteúdo das cartas, a mais correta e fluída possível. Sobre as cartas da família Paston, ainda foram utilizados os manuscritos encontrados na British Library (Add MS 43490, em inglês médio) juntamente com duas edições das cartas para transcrevê-las e compará-las. Portanto, deve-se notar que a numeração das cartas segue o modelo de Gairdner, pois está completo enquanto o conteúdo é baseado na edição modernizada de Davis.

Breve Contexto Socio-Político do séc. XV inglês

O século XV inglês foi um período extremamente instável da história inglesa, com diversas tensões internas e externas. Além disso, é um período de ascensão da camada intermediária da sociedade, onde estão inseridos, dentre outros, os mercadores. As associações econômicas e sociais entre o setor mercantil e os dois setores da nobreza — pequena e alta nobreza — se tornaram mais estreitas através de transações comerciais, patronatos ou casamentos, apesar de ainda existirem dificuldades como veremos nas cartas de ambas as famílias. Como apontado por Rachel Moss,

As barreiras socioeconômicas entre esses grupos poderiam até ser mais permeáveis, mas a movimentação entre a burguesia e a pequena nobreza ainda era difícil. Como diriam naquela época, o trabalho e suas riquezas não substituíam o *pedigree*. [...] No

² O dicionário é uma obra de referência e portanto, deve constar das referências ao final do texto assim como as demais utilizadas no texto. Faltam as referências do dicionário (título, local, editora, ano). Após esses dados, segue o “Disponível em:...”, constante da nota, seguido da data em que acessou o dicionário Acesso em:) Disponível em: <<<https://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/dictionary>>>.

entanto, é evidente que esses dois setores se misturam de forma mais complexa. (MOSS, 2013, 21)

A fim de entendermos tais instabilidades do século XV, precisamos compreender também o modelo de monarquia desse período. John Watts (WATTS, 1996) aponta que a partir de 1450, durante o reinado de Henrique VI, houve uma quebra na norma do que era considerado um regime monárquico na Inglaterra. A primeira delas foi a retirada de membros da antiga nobreza que faziam parte do Conselho Real, como William de la Pole, 4º Conde de Suffolk, o principal conselheiro do rei e uma das figuras que foi considerada culpada pela má administração do reino. A entrada de membros endinheirados que não possuíam obrigações territoriais para com o rei, tal como os condes e duques que previamente ocupavam tais cargos do conselho, criou tensões entre as populações regionais e a monarquia. Uma segunda consequência foi a quebra de lealdade decorrente do afastamento dos magnatas, que geralmente faziam parte do Conselho Privado do rei.

A disputa que culmina nas Guerras das Rosas tem seu gatilho com Henrique IV, que também se opõe a um outro rei que, assim como Henrique VI, ascendeu ainda quando criança, Ricardo II. Esse também fora considerado inapto a governar devido às suas extravagâncias e por manter “pessoas de mau caráter” em sua companhia e governo. Sendo assim, a aptidão e habilidade de um rei inglês em governar foram questionadas, pela primeira vez, desde o século XII. No entanto, dessa vez, havia uma forma de solucionar tal problema usando as linhagens reais cadetes, formadas a partir da descendência de um mesmo monarca Plantageneta. A questão dinástica que permeou as relações de poder e as disputas políticas e sociais das Guerras das Rosas durante meados do século XV até 1499, estava centrada justamente no fato de que as famílias de York e Lancaster descendiam de um ancestral comum, Eduardo III. Portanto, como apontado por Rosemary Horrox,

No século XV, deposições deixaram de ser algo do imaginário irreal. No entanto, se argumenta atualmente que talvez não tenham sido uma consequência da erosão de poder e da importância da coroa. O que alterou a situação da Coroa, pela primeira vez desde o século XII, foi o fato de que a oposição ao rei poderia ser legitimada pela existência de rivais com direito ao trono. (HORROX, 2003, 226.)

Os conflitos armados entre os anos de 1459-1461, 1469-1471, e 1483-1487 (HICKS, 2003, 7) foram marcados pela presença de quatro monarcas no trono — Henrique VI, Eduardo

VI³, Ricardo III e Henrique VII — e sete deposições e/ou usurpações. Como podemos perceber, o modelo de realza do chamado “longo século XV” inglês é diferente e mais complexo quando comparado aos anteriores por conta não apenas da disputa dinástica, mas também pelo número de deposições reais, a quebra da dinâmica do regime monárquico entre rei e grandes senhores de terra, além dos conflitos, problemas sociais e econômicos resultantes da Guerra dos Cem Anos. É possível compreender, portanto, através do breve panorama explicitado anteriormente que esse foi um período de grandes incertezas, fato que é comprovado pela correspondência das famílias de que trataremos a seguir.

1. Família Cely

1.1. Noções gerais e laços familiares

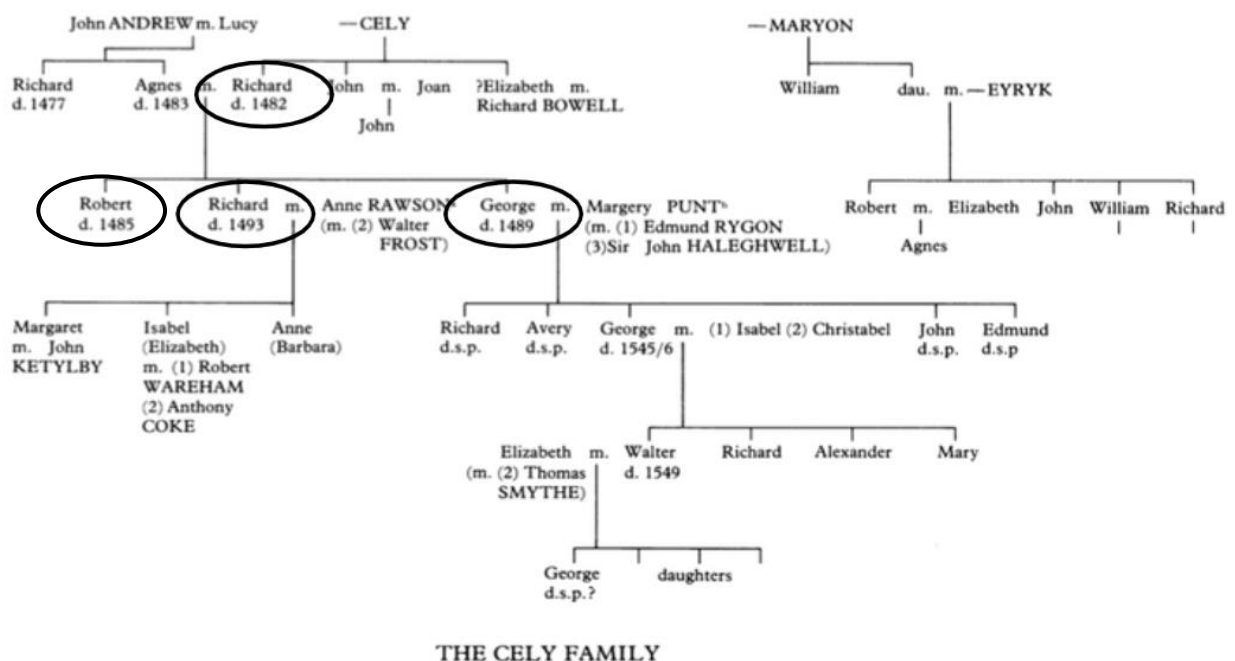


Imagem 1: ‘Árvore genealógica da Família Cely’. In: HANHAM, Alison. *The Celys and their World. An English merchant family of the fifteenth century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 2.

³ Eduardo V, o filho e herdeiro de Eduardo IV, não chegou a ser coroado e governou apenas entre abril e junho de 1483.

Os *Cely* foram uma família de mercadores de Londres cujas origens, de acordo com Malden (MALDEN, 1900, vi.), provavelmente derivaram da Cornualha, mas não encontramos formas de comprovar tal origem. O patriarca, Richard Cely, era um cidadão de prestígio bem estabelecido em Londres e fazia parte da Companhia de Mercadores da Staple, a companhia mercante mais antiga da Inglaterra que ainda se encontra em funcionamento. Richard era casado com Agnes Andrew, de Oxfordshire, cujo irmão se tornou deão de York em 1452 e auxiliou o cunhado, Richard, na compra de certas propriedades. Embora a família vivesse em Londres, tinha propriedades em Essex, Oxfordshire e Northamptonshire.

A propriedade de Aveley em Essex é muito citada nas cartas. Richard e Agnes tiveram três filhos: Robert, Richard filho e George. Não se sabe ao certo a ordem de idade entre eles, mas ao que parece a partir das evidências encontradas nas cartas e segundo a análise de Alison Hanham (HANHAM, 1985, 16), Robert provavelmente seria o mais velho dos três. No entanto, segundo os registros nas cartas e a análise de Hanham, o mais velho dos filhos de Richard e Agnes Cely gostava de apostar e gastava o dinheiro da família sem grandes preocupações, como atestado nos trechos das cartas abaixo:

Carta 12 - De Richard Cely filho à George Cely - possivelmente final de 1478

À George Cely em Bruges.

Meu amado irmão George, vos escrevo para lhe informar que recebi vossas vestes pretas que se encontravam com (William) Bondman e as enviei em vosso baú. [...] Senhor, falei com Thomas Adam e lhe disse que eu tinha a intenção de barrar Robert em sua travessia (de Calais) e ele (Thomas) queria que eu o poupasse, mas lhe chamei atenção ao fato de que nenhum homem o impedirá de ser preso. Então ele, Thomas, me prometeu em nome de seu irmão que ele fará um acordo comigo em Londres. Harry Whyt (White) entregou à Robert 30s (1 libra e 10 pence) para pagar sua senhoria, e ele gastou todo o dinheiro em jogos de dados, até o último centimo. Então Thomas, de boa vontade, se propôs a ir até o senhor procurador (da Companhia de Mercadores da Staple) e implorar à ele que pague os custos de viagem de Robert à Londres. Senhor, sobre esse assuntos, me empenharei para fazer o melhor por vós. [...] Escrito em Calais, na quinta-feira após vossa partida, por Richard Cely. (MALDEN, 1900, 12)

Carta 15 - De Richard Cely filho à George Cely - 9 de abril de 1479

À meu amado irmão, George Cely, mercador da Staple em Calais

Meu amado e venerável irmão, vos informo que recebi vossa carta escrita em Calais, no dia 27 de Março em que compreendo os problemas e necessidades de nosso irmão Robert e o fato de que tenhas lhe ajudado e que ainda mais o ajudará, e sendo assim, me escrevestes em busca de conselho. Senhor, penso que deves ajudá-lo agora quando ele necessita. [...] Mas senhor, havia um homem com meu padrinho que perguntou por nosso irmão Robert e nos informou que era o fiador de nosso irmão Robert e que ele (Robert) deve 15 libras no mercado, além de mais 10 libras que deve à William Eston e sabe-se lá Deus o que mais. [...] Sendo assim, vos aconselho a não lhes emprestar mais dinheiro algum, e que também não façam mais nada por ele sem que existam testemunhas (de suas ações para que ele seja cobrado posteriormente). Sabes o quão duvidosa é sua conduta. [...] Que Deus o tenha. Escrito por vosso irmão, Richard Cely, em Londres, na Sexta-Feira Santa. (MALDEN, 1900, 13-14)

Como demonstrado através das cartas de Richard Cely filho, houve uma tentativa em ajudar Robert, mas, ao que parece, ele não estava interessado em retribuir o favor nem em tomar parte nos negócios da família. Tanto é que, eventualmente, Robert acaba abandonando completamente os negócios e aparenta ter poucas relações com os membros de sua família, com exceção de George, que foi quem o ajudou a maior parte das vezes, pagando inclusive por sua passagem de Calais a Londres, em 1478. Não se sabe ao certo quais os problemas que Robert enfrentava, nomeadamente com o irmão de Thomas Adam e demais membros da companhia mercante, mas o mais velho dos Cely aparenta encontrar-se sempre em um ciclo vicioso de gastos e dívidas.

Hanham deduz que Richard filho seria o segundo mais velho por ser o executor do testamento de seu pai, o que faria de George o mais novo dos três. Também podemos atestar que Richard possivelmente seria o mais velho dos dois devido à forma como aconselha George em assuntos financeiros e principalmente pela forma como lida com a situação de Robert, o irmão mais velho. Após a morte do pai em 1482, os irmãos Richard e George dividem as

responsabilidades comerciais, e também trocam correspondências sobre possíveis acordos matrimoniais. A correspondência, de forma geral, é majoritariamente trocada entre pai e filhos, com menções à Agnes Cely, outros parentes, outras famílias próximas como os Maryon e os Eiryk, além de relações com um superior ou benfeitor — sir John Weston, que era prior da ordem dos Cavaleiros do Hospital de São João de Jerusalém e tinha uma conexão com Richard Cely filho — assim como demais membros da companhia mercante, que tratam-se nas cartas como “irmãos”.

A relação entre os irmãos Richard e George era, pelo teor das cartas, amigáveis e afáveis, bem como a relação que tinham com seu pai, mesmo que ele fosse mais direto e menos carinhoso em suas cartas, apesar de se preocupar com eles, como evidenciado pelas cartas. No entanto, o mesmo não pode ser dito sobre as relações com Robert Cely. Embora George seja mais leniente com ele, Richard filho não aceita a forma com que o irmão mais velho conduzia sua vida às custas da família. Mesmo assim, Hanham (HANHAM, 1985, 89-90.) aponta que até sua morte em 1485, existem diversos registros de pagamentos feitos em nome de Robert Cely por seus irmãos, fato que pode comprovar tanto a incapacidade de Robert em se manter estável financeiramente, quanto a generosidade de seus irmãos. No trecho a seguir de uma carta enviada a George Cely, Richard Cely pai demonstra grande preocupação com o bem estar de seu filho e fala por sua esposa também.

Carta 23 - De Richard Cely pai à George Cely - 11 de novembro de 1479

À George Cely em Bruges,

Vos saúdo e vos desejo bem; e vossa mãe e eu desejamos saber acerca de vossa convalescença e melhora; se Deus quiser melhorará. Mantenha-se positivo na medida do possível e gaste o que for necessário para que permaneça bem, como com boa carne e bebida. E sobre o que disser seu médico, faça o que ele vos aconselhar e pague-o às minhas custas. E não se esforce cavalgando até que esteja forte novamente. Para lhe ajudar com seus homens, vos envio Will Cely, pois não desejo que vás à feira (mart/market). Fique bem. De bom grado acordei para que meu pagamento não seja recebido agora, pois prefiro que não vos desgastes... Will Cely o ajudará e cuidará do que for preciso, pelo tempo que necessitares. Se Deus quiser voltarás para casa em Londres antes das festividades de Natal. Nada mais tenho a dizer. Fique com Deus. Escrito em Londres, no 11º dia de Novembro, com grande urgência por Richard Cely. (MALDEN, 1900, 23)

Também se observa a amistosa relação entre Richard pai e seus filhos Richard filho e George. Nesse período, um surto de peste pneumônica atingiu a Inglaterra, Calais e cidades em Flandres e, ao que parece, George Cely contraiu a doença e ficou incapacitado por um tempo. Segundo outros registros, embora tivesse se recuperado, as sequelas da doença continuaram a lhe afligir durante o resto de sua vida e possivelmente influenciaram em sua morte precoce em 1489.

1.2. Relações econômicas dentro e fora da família

Ao que tudo indica pelas cartas, Richard pai e Richard filho permaneciam na Inglaterra gerenciando os negócios internos enquanto George permanecia em Calais e viajava por Flandres para vender a lã nos mercados flamengos e comprar demais mercadorias para amigos e parentes na Inglaterra. A maior parte das cartas é referente às transações comerciais da lã. As cartas tratam das transações internas entre York, Leicester e o condado de Gloucestershire, onde se localizam os Cotswold, a região que no final do século XV era a que detinha a maior produção de lã e de onde derivava a maior parte lã exportada pelos Cely e as rotas entre esses lugares e a cidade de Londres. E também, as transações externas entre Londres, o porto de Southampton, Calais e Flandres bem como os acontecimentos nos mercados e a situação política do que acontecia não apenas no continente, mas também sobre as questões diplomáticas, políticas e econômicas entre a Inglaterra, França e Flandres. No trecho abaixo, retirado de uma das únicas cartas que temos de George Cely, o filho informa ao pai sobre a venda de uma parte do carregamento de lã à uma senhora de Flandres e também relata a instabilidade diplomática e militar entre a Inglaterra, Flandres, Borgonha e a França.

Carta 47 - De George Cely à Richard Cely (pai) - 24 de Novembro de 1480

À meu estimado pai, Richard Cely, mercador da Staple em Calais morando em Londres, em Mark Lane.

Venerável e estimado pai, com todo respeito e humildade vos envio essa carta a qual ficarás feliz em saber que vendi 2 fardos (2040 kg) de vossa boa lã dos Cotswolds à Gysbright van Wenysbarghe que também levou um punhado dos 20 (fardos) que estão embalados. [...] Vos escreverei novamente quando tudo estiver acertado e finalizado pois terei mais clareza sobre a situação. [...] Acerca das novidades por aqui, não vos posso dizer se é verdade mas parecer existir um conflito entre os soldados do Duque (Maximiliano) e seu alemães pois muitos dos alemães foram mortos e muitos de seus cavalheiros foram roubados. Alguns deles estão vindo à Calais e um deles foi enviado ao nosso soberano, o rei. [...] mas o rei francês, tendo melhores soldados do que o Duque o fez submeter (?). Nada mais a dizer. Que Deus o tenha e a todos os vossos. Amém. Escrito em Calais no 24º dia de Novembro do ano de 80. Por vosso filho, George Cely. (MALDEN, 1900, 51-52)

Era extremamente importante que os Cely, assim como os demais mercadores, estivessem a par da situação política na região de Flandres e os conflitos entre a Inglaterra, França e o ducado do Borgonha para determinar as melhores táticas de comercialização da lã. Caso um embargo ou guerra acontecesse, seus produtores seriam desvalorizados e tanto a companhia quanto a família seriam prejudicadas. Ao longo do final da década de 1470, a Inglaterra entrou em negociações com a França e a Borgonha, a fim de auxiliar não apenas a irmã de Eduardo IV, Margaret, que era Duquesa da Borgonha, mas também criar uma aliança matrimonial entre o *dauphin* e a princesa Elizabeth. No entanto, em 1477, com a morte do Duque da Borgonha, uma série de conflitos e hostilidades se instauraram na região continental entre a França, a Borgonha e Flandres, que influenciavam diretamente as questões comerciais inglesa em Calais. A carta de George Cely reflete justamente esse período de hostilidades e a forma com que, apesar de ter perdido a Batalha de Guinegate para Maximiliano, o rei Luis XI força o arquiduque a assinar o Tratado de Arras em 1482, que eventualmente acabou desfavorecendo Eduardo IV e seus sucessores, já que a Inglaterra perde uma considerável influência no território de Flandres.

Para além dos mercados de Flandres, os Cely também comercializavam com mercadores da Borgonha e frequentemente compravam demais itens de outros mercadores no continente a pedido de familiares ou benfeitores, como demonstrado no trecho abaixo em que Richard Cely filho, a serviço de sir John Weston, pede a George Cely que,

A meu amado irmão, George Cely, mercador da Staple em Calais

Meu amado irmão, de todo coração vos saúdo e vos informo que nosso pai e nossa mãe estão bem de saúde, assim como todos nós, graças à Deus. Senhor, fui aos Cotswolds e embalei 29 fardos (29 580 kg) de lã para nosso pai e nosso pai recebeu vossa carta endereçada à mim [...] e ao lê-la, determinei que tudo estava de acordo com os conformes, e nosso pai pagou pelo pedágio de 5s (5 shillings). [...] Escrito em Londres, no 30º dia de Abril pelo vosso irmão, Richard Cely.

No verso: Senhor, meu senhor de São João (sir John Weston) vos saúda e vos agradece pelas notícias que fornecestes e roga para que continues bem. Ele vos pede que se lembre de comprar as selas, estribos, esporas e roupas (?) para todos os cavalos para que ele as tenha na altura da Festa do Divino Espírito Santo. (MALDEN, 1900, 27-28)

As conexões da família Cely com sir John Weston eram bastante próximas pelos relatos nas cartas, a começar pela quantidade de vezes que o nome de Weston é mencionado, na grande maioria das vezes, denominado como “meu senhor de São João” e quase sempre se encontrando na companhia de Richard Cely filho, que o servia e o acompanhava em diversas viagens, inclusive algumas diplomáticas, à França. Não sabemos a extensão do patronato de sir Weston à família Cely, mas Hanham (HANHAM, 1985, 41 e 51) aponta que teria de alguma forma ajudado Richard Cely filho em suas relações sociais e econômicas.

2. Família Paston

2.1 Noções gerais e laços familiares

Os Paston, família da pequena nobreza (*gentry*) de Norfolk, são bastante conhecidos dentro da historiografia inglesa devido à sua extensa correspondência, que abrange quase um século e 4 gerações. Apesar do renome que teriam no final a Idade Média e adentrando o período Moderno, os Paston tiveram uma origem simples: os primeiros membros da família de que se tem registro, Clement Paston e sua esposa, Beatrice Somerton, eram camponeses. A

família começa a melhorar de posição social com o filho deles, William Paston. O irmão de Beatrice, Geoffrey Somerton (CASTOR, 2004, 44) que era advogado, favoreceu o sobrinho e o patrocinou em seus estudos em Londres.

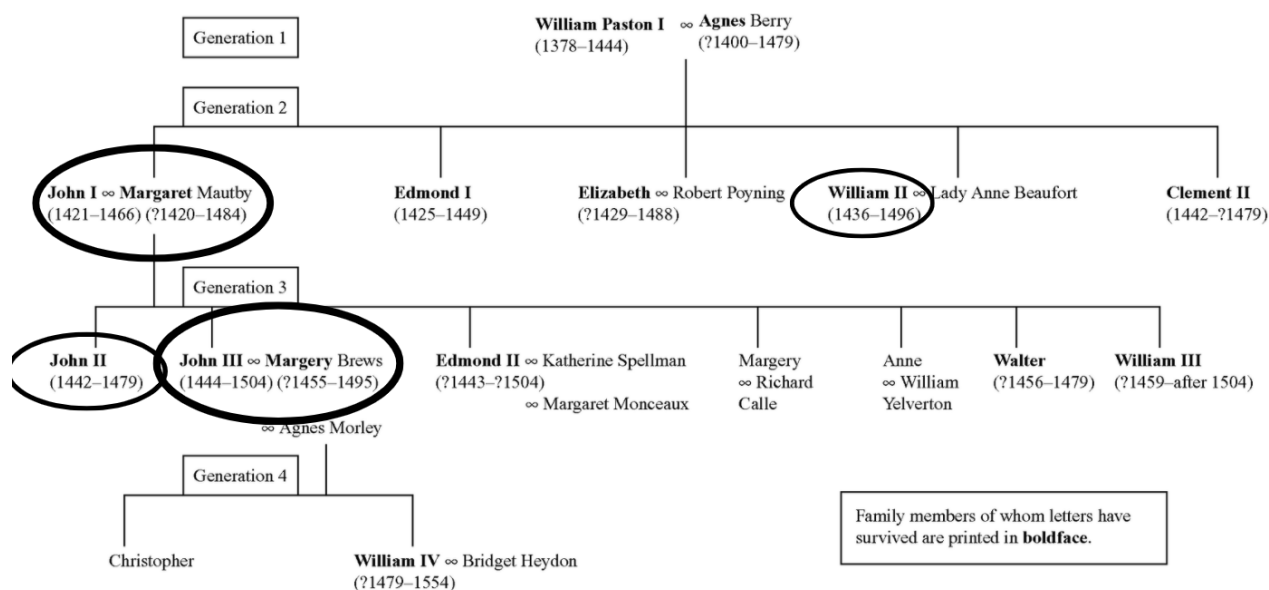


Imagem 2: 'Árvore genealógica da Família Paston'. In: AUER, Anita. SCHREIER, Daniel. WATTS, Richard J. (Eds.) *Letter Writing and Language Change. Studies in English Language*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 132.

William Paston ascende em sua carreira e se torna juiz da corte de Henrique V, fato que favoreceu a melhoria de vida dos Paston e fez com que a família construísse uma fortuna considerável. A partir disso, foi possível que comprassem terras em Norfolk, como as casas senhoriais de Gresham e Cromer, e ascendessem socialmente através não apenas de casamentos estratégicos, mas também pelo apagamento de sua origem simplória. William Paston deixou como herdeiro de suas terras e fortunas seu filho mais velho, John Paston que por sua vez, casou-se com Margaret Mautby, herdeira de terras em Norfolk, o que em conjunto com a fortuna dos Pastons, traria ainda mais dinheiro e prestígio à família. O casal teve sete filhos que incluem os dois filhos mais velhos: John Paston II e John Paston III, que gerenciam os negócios da família com a morte do pai em 1479. Com esse breve panorama de suas origens estabelecido, podemos tratar do foco desse trabalho que é a 3ª geração dos Paston, que se relaciona ainda com alguns membros da geração anterior.

Sobre a relação entre a 2ª e a 3ª geração da família podemos dizer que era um tanto conturbada. O relacionamento entre John Paston I e seu filho mais velho, John Paston II se mostra um tanto conflitante. Percebemos através das cartas trocadas entre eles que o pai tinha

grandes expectativas que recaíam sobre o filho mais velho e que o mesmo não era capaz de cumprir. Margaret Paston agiu diversas vezes como conciliadora entre ambos. Em uma das desavenças, como apontado por Helen Castor (CASTOR, 2004, 526-527), John Paston II havia deixado a propriedade da família em Norfolk, sem comunicar aos pais, para juntar-se à Casa do rei Eduardo IV, a quem havia servido anteriormente e que na altura dessa carta encontrava-se no norte da Inglaterra, em Yorkshire. O trecho abaixo de uma carta de 1463 demonstra uma das muitas discussões entre o trio:

Carta 552 - De Margaret Paston à John Paston II - 15 de novembro de 1463

A meu amado filho, Sir John Paston, com grande urgência

Vos saúdo and envio-vos as benções de Deus e as minhas, e vos informo que recebi vossa carta que havia entregue aos senha Roger em Lynn (King's Lynn, Norfolk), e fiquei perplexa em descobrir que tinhas partido sem o meu conhecimento. Devo dizer-vos que fique imensamente desgostosa convosco. Seu pai pensou, ainda o pensa, que eu vos deixei partir, fato que me causou grande aborrecimento. Espero que ele vos perdoe e vós, porte-se da maneira como deveria para com ele. Eu vos rogo que em todos os assuntos que envolvem o vosso pai sejam sua respeitabilidade, benefícios ou de seu proveito, que faças o vosso dever e trabalho para com ele, e terás o meu perdão; e também fará com que vosso pai seja mais amistoso convosco.

Vosso meu disse que lhe enviastes uma carta à Londres. [...] Vos aconselho a escrever-lhe novamente, da forma mais humilde e singela possível, implorando seu perdão e lhe informando sobre as notícias de onde estiver e que também cuidará melhor do que anteriormente de suas finanças. [...]

Também desejo que me envies notícias vossas sobre como e onde estiver por um homem confiável. Não lhes disse nada sobre a última carta que me enviaste pois naquela altura, ele (John Paston I) estava furioso comigo. [...] Que Deus o tenha e o torne um homem bom e deposite Sua graça sobre vós. Escrito em Caister, na terça-feira após o dia de São Eduardo o rei. (Eduardo o Confessor). De vossa mãe, M. Paston. (DAVIS, 1971, 99-101; GAIRDNER, 1904, IV, 85).

Como podemos perceber, Margaret Paston agia como mediadora entre pai e filho, aconselhando seu filho mais velho sobre a melhor forma para conquistar a afeição e o perdão do pai. As trocas ariscas entre eles continuaram pelo restante da vida de John Paston I, que

faleceu pouco mais de três anos depois, em 1466. Após a morte de seu marido, Margaret assume um papel mais proeminente na gestão familiar e na maioria das vezes continua a aconselhar John Paston II, que passa a ser o patriarca da família e responsável por todos os negócios e disputas em que a família estava envolvida, com o auxílio de seu irmão, John Paston III, que, ao que aparenta nas cartas, tinha mais afinidade para os negócios e administração dos bens da família do que o irmão mais velho.

Em 1477, John Paston III conhece Margery Brewes e entra em negociações nupciais. Seu pai Sir Thomas Brewes, apesar de não ser rico, tinha uma excelente reputação e boas conexões em Norfolk e esperava uma proveitosa aliança entre as duas famílias. Margery, segundo aponta Castor (CASTOR, 2004, 793), muito provavelmente ainda não tinha vinte anos enquanto John, já com trinta e três, estava ansioso para casar-se. Ao que relatam as cartas trocadas entre os pais de Margery, John Paston III e Margaret Paston, o casal estava apaixonado e desejoso em selar a união. No entanto, o noivo e o pai de Margery não chegavam a um acordo sobre o dote e as arras, o que deixava Margery impaciente, fato evidenciado por duas cartas enviadas em fevereiro de 1477, exemplificadas através dos trechos abaixo:

Carta 897 - De Margery Brews à John Paston - Fevereiro de 1477

A meu amado, John Paston

Meu venerável e amado namorado (Valentine), vos saúdo amorosamente e desejo saber como estás, e rogo à Deus Todo-Poderoso que vos abençoe. Se quiseres saber como estou, meu corpo e alma não se encontram bem, e assim permanecerão até tenha notícias vossas. [...] E a senhora, minha mãe, tem conversado com meu pai arduamente (sobre nós) mas não há muito que possa fazer, como sabes [...] Mas se me amas, como acredito que sim, não me abandonarás, pois mesmo que tivesse metade dos bens que tens [...] não vos abandonaria. E se me pedires para permanecer fiel à vós, o farei pois meu amor por vós não tem fim. [...] Meu coração ama-vos cada dia mais, acima todas as coisas terrenas. [...] Vos imploro que não mostres essa carta a mais ninguém, que foi escrita de todo coração por aquela que é vossa, M. B. (DAVIS, 1971, 233-234; GAIRDNER, 1904, V, 267)

Carta 898 - De Margery Paston à John Paston III - Fevereiro de 1477⁴

A meu amado, John Paston

Meu venerável e amado namorado (Valentine), de todo coração vos saúdo e agradeço imensamente pela carta que me enviaste através de John Berckerton, na qual soube que virás à Topcroft por um curto período [...] a fim de concluir o acordo entre meu pai e vós. Ficaria imensamente feliz em ver tal fato acontecer. [...] Se ficares contente e satisfeito com o que resolverem, serei a mais feliz das donzelas. [...] Nada mais tenho a lhe dizer a não ser que Deus lhe abençoe, corpo e alma. De sua amada, Margery Brews. (DAVIS, 1971, 234-235; GAIRDNER, 1904, V, 268)

Eventualmente, John Paston III e sir Thomas Brewes chegaram a um acordo quando Margaret Paston concedeu a seu filho a casa senhorial de Sparham e no outono de 1477 o casal finalmente casou-se. Logo em seguida em agosto de 1478, o casal teve seu primeiro filho, Christopher, que infelizmente faleceu no ano seguinte. Também no mesmo ano, John Paston II faleceu, fazendo com que John Paston III assumisse completamente a chefia da família. Mesmo com maiores deveres e a locomoção constante de John à Londres em viagens de negócios, a relação de Margery com seu marido aparenta ter sido afetuosa, como também exemplificado através do trecho abaixo, retirado de uma carta de 1481 ou 1482, não se sabe ou certo.

Carta 981 - De Margery Paston à John Paston III - 1 de Novembro de 1481/1482

A meu estimado senhor, John Paston, com grande urgência.

⁴ DAVIS, Op. cit., pp. 234-235.; GAIRDNER, Op. cit., Vol. V, p. 268. Tradução nossa.

Meu venerável senhor, humildemente vos saúdo. [...] Minha senhora de Calthorp foi à Ipswich em peregrinação mas já retornou à minha senhora (Duquesa) de Norfolk. E muito se falou sobre o vosso assunto com nosso tio, [...] que as lembrou da petição que tinha feito acerca da residência de Sporle.[...] Não estava contente quando deixou a presença de minha senhora (Duquesa de Norfolk), mas não sei qual a razão. Minha senhora de Calthorp pediu-me para escrever-vos [...] pois ele (tio) disse que pretende fazer as pazes convosco. No entanto, não confies demasiadamente nele, pois ele não é bom. Minha sogra anseia em receber notícias vossas. Ela está bem de saúde, graças à Deus, e todas as vossas crianças também. [...] Nada mais tenho a dizer, a não ser que Deus lhe abençoe. Escrito à noite, em Norwich, no Dia de todos os Santos.

De vossa esposa e serva, Margery Paston.

ps: Senhor, vos peço que caso permaneças mais tempo em Londres, deixe-me ir até vós, pois há muito tempo não repouso em vossos braços. (DAVIS, 1971, 251-253; GAIRDNER, 1904, VI, 57-58).

Como podemos ver, Margery informa seu marido sobre os acontecimentos relacionados às disputas sobre certas propriedades com o Duque de Norfolk e com seu tio, William Paston II, de que trataremos adiante. Além disso, temos um toque pessoal na carta, em que Margery demonstra seu afeto para com seu marido. Em uma outra carta, ela o chama de "meu querido e meu amado" (GAIRDNER, 1904, VI, 59)

2.3 Paston, monarquia e sociedade

É também na transição entre a 2ª e a 3ª geração da família onde encontra-se registrada a maior parte dos conflitos entre os Paston e três nobres poderosos: John Mowbray, 3º Duque de Norfolk, John de la Pole, 2º Duque de Suffolk e Anthony Woodville, 2º Conde de Rivers, que era cunhado do rei Eduardo IV. Grande parte dos embates decorre da herança de sir John Fastolf, que havia tido a ajuda de John Paston I na administração de suas propriedades, e de quem se torna amigo e aliado. Quando Fastolf morre, em 1459, Paston I declara que o cavaleiro o tinha nomeado herdeiro em seu leito de morte e lhe deixado suas terras e fortunas, inclusive o castelo de Caister, que se torna alvo de muitas disputas e problemas para a família. Sendo assim, podemos atestar que as relações descritas na correspondência dos Paston são mais complexas do que a dos Cely, pois estavam envolvidos diretamente em disputas políticas e

sociais não apenas regionais, como apontado anteriormente, mas também em caráter nacional, em meio às Guerras das Rosas.

No trecho a seguir, temos uma carta enviada por John Paston II à sua mãe, dias após a Batalha de Barnet, na qual Eduardo IV recuperou seu trono. Nela, ambos os irmãos lutaram a serviço do conde de Oxford pelo lado perdedor, o da Casa de Lancaster. Apesar de tranquilizar a mãe, John Paston II não estava assim tão certo quanto ao perdão real e mais do que isso, sobre a segurança de suas terras familiares.

Carta 774 - De John Paston II à Margaret Paston - 18 de abril de 1471

À minha mãe

Mãe, vos saúdo e vos informo que, graças à Deus, meu irmão John (John Paston III) está vivo e bem, e não se encontra em perigo. No entanto, foi ferido com uma flecha em seu braço direito, abaixo do cotovelo. Chamei um cirurgião que cuidou dele e me garantiu que ele (John) ficará bem muito em breve. [...] Eu estou bem, graças à Deus, sem correr nenhum perigo. [...] Meu senhor, o Arcebispo, foi levado à Torre. No entanto tenho fé de que ele ficará bem [...] pois pelo que entendi, conseguiu ser perdoado; e nós esperamos o mesmo. [...] Vos rogo para que aconselhe (meu primo) para que tenha cuidado em suas ações e palavras, pois o mundo, vos asseguro, se encontra bastante incerto, como saberás no fim desse mês. [...] No entanto, não temas, pois tenho confiança de que tudo ficará bem.” (DAVIS, 1971, 196-198; GAIRDNER, 1904, V, 100).

Nos meses seguintes a essa carta, ambos os irmãos buscaram o perdão real de Eduardo IV por seus papéis contra ele em campo de batalha e finalmente em 1472 receberam oficialmente o perdão real. Ambos os irmãos se dividiam, como apontado anteriormente, nas tarefas da administração familiar, mas é evidente através das cartas que a maior parte do trabalho recaía sobre o mais novo deles, John Paston III, enquanto seu irmão mais velho aproveitava uma vida mais cosmopolita em Londres, próximo à corte de Eduardo IV. No entanto, os embates em particular com o Duque de Norfolk sobre as propriedades referentes ao testamento de sir Fastolf uniram os irmãos em uma mesma campanha contra o duque. Auxiliados pela mãe, os irmãos em conjunto buscaram diversas formas — legais e militares —

de reaver as propriedades que foram tomadas pelo duque, em particular o castelo de Caister. Os embates e problemas com o nobre, como apontado por Castor,

[...] obscureceram toda sua (John Paston II) vida adulta mas por fim, tinham acabado. Ele estava mais exausto do que triunfante: o custo humano do conflito — vidas que se perderam, amizades desfeitas e oportunidades perdidas — havia sido alto, e a recompensa já não era mais o que antes tinha sido. A maior parte das propriedades de Fastolf agora estavam à benefício do bispo Wainfleet. [...] e mesmo que o castelo agora tivesse retornado às mãos de John II, isso não significava que ele estava livre dos procedimentos legais em Londres. Mesmo depois de um ano após a saída dos homens de Norfolk de Caister no verão de 1476, levou mais de um ano para que os procedimentos legais fossem retificados (CASTOR, 2004, 772-773).

John III ascendeu socialmente e profissionalmente a serviço do Lord Hastings dentro dos reinados Yorkistas de Eduardo IV e o curto reinado de Eduardo V, até que seu benfeitor foi acusado de traição por Ricardo III e decapitado. John Paston passa a ser mais cauteloso durante o reinado do último rei Plantageneta e em 1485, durante o confronto entre Ricardo e Henrique Tudor na Batalha de Bosworth, se abstém do conflito e espera o resultado para apoiar então o novo rei, Henrique VII. A partir de então, com o novo regime, passa a servir novamente seu antigo senhor, o Conde de Oxford, com quem havia lutado em 1471, sendo esse um dos fatos que garantiram a sobrevivência e relevância dos Paston dentro e fora da corte.

Conclusão

Como podemos identificar que ambas as correspondências familiares carregam não apenas teores políticos e econômicos que de fato ilustram a situação de vida de duas camadas privilegiadas da sociedade inglesa no final do século XV, mas também os laços, afinidades, e preocupações que ambas as famílias sentiam ao longo dos períodos em que as cartas foram trocadas. Elas ilustram também os relacionamentos entre pais e filhos, entre esposos e esposas e entre irmãos; a forma como tratavam uns aos outros, bem como a maneira como se relacionavam com demais pessoas de seu círculo social. Tanto os Cely quanto os Paston demonstram traços de afetividade familiar que quebra com a noção que vê uma grande rigidez afetiva dentro das famílias medievais, fato que nós devemos às interpretações vitorianas da Idade Média.

Embora possuíssem *status* diferentes e se relacionassem também de diferentes formas com o poder real, tanto os Paston quanto os Cely foram diretamente afetados pelas políticas resultantes das Guerras das Rosas. No caso da família Cely, nota-se de forma mais intensa os impactos econômicos causados tanto nacionalmente quanto internacionalmente, justamente por se tratarem de comerciantes, cujo maior foco encontrava-se nas feiras e mercados do continente, a partir de Calais e Flandres.

Já no caso da Família Paston, os impactos se apresentam de maior forma no campo político, sendo que desde meados do século XV quando iniciam-se os conflitos armados entre as Casas de York e Lancaster, membros da família lutaram à serviço dos monarcas de Lancaster mas eventualmente acabaram servindo monarcas da linhagem de York — Eduardo IV e Ricardo III — sendo que foi durante o reinado de Eduardo que tiveram a maior parte de seus problemas e contestações políticas, sociais e legais. Em ambas as famílias, portanto, pode-se notar, através de suas correspondências, que as políticas e incertezas do século XV inglês afetaram em diferentes níveis aqueles que as escreveram, seja no âmbito político ou econômico.

Referências Bibliográficas:

Fontes Primárias

DAVIS, Norman (ed.). *Paston letters and papers of the fifteenth century*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

GAIRDNER, Joseph. (ed.). *The Paston letters. A.D. 1422-1509. New Complete Library*. Londres: Chatto & Windus, 1904.

MALDEN, Henry Eliott. (ed.). *The Cely Papers. Correspondence and Memoranda of the Cely Family. Merchants of Staple. A.D. 1475-1488*. Londres: Logmans and Co., 1900.

Bibliografia Geral

ARCHER, Rowena E. (ed.) *Crown, Government and People in the Fifteenth Century*. Stroud: Sutton Publishing, 1995.

BARTLETT, Robert. *Blood Royal. Dynastic Politics in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

BURNS, James H. (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought. c. 350-c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- CASTOR, Helen. *Blood and Roses. The Paston Family in the Fifteenth Century*. Londres: Faber and Faber, 2004.
- DYER, Christopher. *An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages*. The Ford Lectures delivered in the University of Oxford in Hilary Term 2001. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. *Standards of living in the later Middle Ages*. Social change in England c.1200-1500. (Cambridge Medieval Textbook). Edição revisada. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GIES, France. GIES, Joseph. *A Medieval Family. The Pastons of the Fifteenth-Century England*. Nova Iorque: Harper Perennial, 1998.
- GOSMAN, Martin. MACDONALD, Alasdair. VANDERJAGT, Arjo. (ed.). *Princes and Princely Culture 1450-1650*. Vol. 2. Leiden: Brill, 2005.
- HANHAM, Alison. *The Celys and their World. An English merchant family of the fifteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- HICKS, Michael. *English Political Culture in the Fifteenth Century*. Londres: Routledge, 2002.
- HORROX, Rosemary. 'England: Kingship and the Political Community, 1377- c.1500'. In: RIGBY, S. H. (org.). *A Companion to Britain in Later Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishers, 2003.
- JONES, Dan. *The Hollow Crown: The Wars of the Roses and the Rise of the Tudors*. Londres: Faber and Faber, 2014.
- KEEN, Maurice. *England in the Later Middle Ages*. 2. ed. Londres: Routledge, 2003.
- MOSS, Rachel. *Fatherhood and its Representations in Middle English Texts*. Cambridge: Boydell & Brewer, 2013.
- RICHARDSON, Colin. *The Paston Family in the Fifteenth Century. The First phase*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- WILKINSON, Bertie. *The Later Middle Ages in England, 1216-1485*. Londres: Routledge, 2013.

O LIVRO DAS BESTAS: UMA PROPOSTA DE REFLEXÃO ACERCA DO PAPEL DO MONARCA ATRAVÉS DO REI LEÃO

Camila da Silva Santanna Figueiredo¹

O rei Leão é um dos personagens principais da obra *O Livro das Bestas*, dividindo o protagonismo com a Raposa conselheira. Sua eleição não foi um evento simples. Seus opositores postergaram o quanto puderam a sua vitória. Após a eleição, o reinado do Leão e as armações da Raposa se tornam palco principal da história. Vamos, nesse trabalho, que constitui parte das reflexões que venho desenvolvendo para a redação do meu trabalho monográfico, analisar o reinado do Leão e suas ações enquanto monarca, refletindo sobre qual era o papel do rei na sociedade medieval e a representação elaborada pelo autor da obra, Ramon Llull, acerca da figura do monarca.

Para Roger Chartier as representações do mundo social são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Complementando esse pensamento, José de Assunção Barros (2011) afirma que a representação está associada a um certo modo de “ver as coisas”, de dá-las a ver, refigurá-las. Diante disso, ao representar e construir o discurso acerca dos personagens Leão e Raposa, Llull tinha o interesse de estabelecer um modelo de governante e conselheiro conforme a sua visão.

Antes de nos debruçarmos na análise do perfil do reinante, vamos abordar a vida do autor e o contexto de produção do *Livro das Bestas*.

Ramon Llull e sua obra

Ramon Llull nasceu no período de expansão do reino de Aragão, promovido pelo Rei Jaime I² (1208-1276). Esse plano de expansão possibilitou o aumento do antigo território de Aragão, a legitimação de seu poder monárquico frente às nobrezas residentes nos territórios conquistados e a inserção do seu reino no comércio com o norte da África, Sicília, Sardenha e a Península Itálica. O monarca começou a sua conquista pela ilha de Maiorca, ilha natal do nosso autor, em 1229, tomando-a dos muçulmanos, por completo, em 1231. A família de

1 Graduanda em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Contato: milasant07@gmail.com Trabalho realizado sob a orientação da Profa. Dra. Marta de Carvalho Silveira.

2 Rei de Aragão (1213-76) filho de Pere I de Aragão e de Maria de Montpellier.

Llull auxiliou o monarca Jaime I nesse projeto e conseguiu, por meio desse apoio, propriedades na região.

A ilha de Maiorca foi uma peça fundamental nas conquistas movidas por Jaime I devido a sua localização estratégica no Mediterrâneo, no centro de grandes rotas comerciais que passavam pela Península Ibérica, sul da França, norte da África e cidades como Gênova, Veneza e Pisa. Maiorca era também um grande centro cultural por receber visitantes de todos os lugares, algo que influenciou o pensamento de Ramon Llull.

Após o processo de expansão de Aragão, Jaime I fez um testamento dividindo suas terras entre seus filhos Jaime II e Pedro III (1276-1285). A coroa de Maiorca ficou para Jaime II que a ocupou após a morte do pai. Pedro, por sua vez, ganhou o reino de Aragão, o principado da Catalunha e Valência. Pedro III não ficou satisfeito ao ver Maiorca sendo dada ao seu irmão, pois possuía interesses em expandir o seu reino em direção ao Mediterrâneo. Ter a ilha de Maiorca era essencial para esse projeto. Logo, o monarca obrigou seu irmão, através do Tratado de Perpignan (1279), a reconhecê-lo como vassalo do reino de Aragão. Em 1285, Pedro dominava por completo a ilha de Maiorca.

Llull cresceu na corte do rei Jaime I, onde recebeu uma educação cortesã e cavaleiresca. Aprendeu a montar, usar armas, conheceu o trovadorismo e aprendeu latim. Tornou-se preceptor e senescal de Jaime II (1243-1311), filho de Jaime I. Casou-se e teve dois filhos. Sua biografia está registrada em duas grandes obras. A primeira é uma autobiografia ditada pelo autor aos monges da Ordem Cartuxa³ de Valverde, datada de 1311, chamada de *Vida Coetânia*. A segunda obra, chamada *Breviculum*, foi elaborada pelo discípulo de Llull, Thomas Le Myésier, que retratou a vida do autor em doze miniaturas.

Por volta de 1263 nosso autor iniciou seu processo de conversão e mudança de vida. Passou, então, a ter como principais objetivos de vida a dedicação ao serviço de Deus; a conversão daqueles que não eram cristãos; a criação de escolas de língua; a preparação para o martírio e a escrita de um livro que combatesse os erros dos infiéis.

Llull aprendeu árabe por nove anos com a ajuda de um escravo mouro e escreveu, em 1274, a sua *Arte Maior*, que depois chamou de *Arte Geral*. Essa arte pensada por Llull era um

3 Ordem monástica fundada em 1084 por São Bruno de Colônia no vale de La Chartreuse, ao norte de Grenoble. O modo cartuxo de vida proporcionava a oportunidade de viver como eremita no seio de uma comunidade religiosa. Cf. LOYN, H.R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990

modelo de conversão baseada no debate argumentativo. Diante disso, em sua concepção, era necessário conhecer a língua do infiel para realizar a conversão.

Em 1275, Llull conseguiu com o aval do rei Jaime II, a criação da escola de Miramar que tinha como objetivo preparar os missionários para a conversão dos infiéis ensinando o árabe e o método de conversão da arte llulliana. No mesmo ano, nosso autor teve as suas obras aprovadas por um frade franciscano em Montpellier. Jaime II concedeu-lhe, também nesse período, a autorização para pregar nas sinagogas e mesquitas do seu território.

Llull também desempenhou ações como embaixador pela corte de Jaime II. Participou da aproximação do rei com o sultão de Túnis e fez várias viagens em favor do monarca após a perda da ilha de Maiorca. Uma dessas viagens foi em 1288, quando esteve em Paris em busca do apoio do rei Filipe IV (1268-1314) que vinha a ser sobrinho de Jaime II. Além da busca pelo apoio político para o seu rei, o maiorquino possuía outros objetivos nessa viagem como a sua inserção intelectual na corte de Paris e a solicitação ao rei francês para que fossem criadas escolas de língua também na França.

Nesse período, Llull escreveu a obra *O Livro das Maravilhas*, ou também chamado *O Livro de Félix*, obra endereçada ao monarca francês. Esta obra está inserida em um projeto de reforma social e educação pensada pelo maiorquino. Segundo Ricardo da Costa (2009), na visão de Llull, o mundo só poderia ser reformado se pelo lado da cristandade os fiéis fossem educados na religião (a começar pelos príncipes) e, por outro, os infiéis fossem convertidos através do diálogo e da razão.

O Livro das Maravilhas também possuía o objetivo de salvar as almas perdidas, pois à medida que o leitor for acompanhando a trajetória de Félix, conhecerá também Deus e as suas obras. No enredo temos como protagonista o personagem Félix, que, a partir de um pedido do seu pai, parte para o mundo a fim de descobrir o porquê de os homens deixarem de amar a Deus. Félix então empreende a sua jornada por várias partes do mundo conhecendo pessoas e lugares distintos.

As obras de Llull sofreram um aumento na sua reprodução e no seu estudo durante os séculos XX e XXI. Na visão de Diogo dos Santos (2018), esse aumento representa a tentativa de vincular o *Livro das Maravilhas* e o *Livro das Bestas* a uma identidade catalã que busca firmar-se frente à Espanha durante o período da Guerra Civil Espanhola (1936-1939) e do Franquismo (1939-1976) quando o governo busca impor uma identidade espanhola sobre as identidades regionais. Diante disso, além da reprodução das obras de Llull, ocorreu a

apropriação, por parte dos estudiosos, da figura de Llull como um símbolo da identidade catalã e difusor da língua catalã, na qual escreveu as suas obras.

O Livro das Bestas

O Livro das Bestas, foco da nossa análise, ocupa a sétima posição dentro da obra *O Livro das Maravilhas*. Nessa parte, o protagonista Félix sai de cena tornando-se um mero espectador, assim como o leitor. A obra é narrada em terceira pessoa, por um narrador anônimo.

O livro é ambientado em uma corte de animais que desejavam eleger um novo rei. Já estava acordado que o Leão seria eleito, mas ele enfrentou protestos de outros animais por não ser um animal herbívoro. Na obra os animais são divididos em duas categorias: os animais que comiam ervas e os que comiam carne. Podemos entender essa divisão como uma representação social, onde os animais que comiam carne pertenciam ao grupo de nobres e os animais herbívoros ao dos camponeses. Como foi apontado por Santos (2018):

(...) Além dessa divisão supracitada, no LB os animais/personagens foram, ainda, separados em outros dois grupos: o primeiro era formado pelas bestas que comiam carne e o segundo por aqueles animais que comem ervas. Tais qualificações foram compreendidas como a representação da imagem social desses animais em referência aos homens do contexto do autor: assim, aqueles que estavam relacionados a carne eram os configurados como nobres; já os camponeses relativos às ervas. (SANTOS, 2018, 56)

O Leão alcançou a sua vitória com a ajuda da Raposa, que com sua inteligência e poder de argumentação, conseguiu que os animais se convencessem que o Leão era a melhor escolha. Em troca do apoio dado, a raposa acreditava que seria chamada para compor o conselho do rei, o que não ocorreu. Essa atitude do Leão plantou a vingança no coração da Raposa que orquestrou um plano para destronar o Leão. As artimanhas da Raposa e o reinado do Leão são o foco principal da obra.

Ao construir os perfis do Leão e da Raposa, Llull se apropria dos arquétipos dos animais descritos nos bestiários medievais. Segundo Le Goff, os bestiários eram “coletâneas de textos metade científicos, metade fictícios, mas sempre moralizados, que reúnem em uma mesma crença e sedução animais reais e imaginários” (LE GOFF, 2011, 141)

De acordo com Sadat Oliveira (2017) os bestiários não surgiram com um objetivo enciclopédico, mas sim de transmitir ensinamentos. A crença de que Deus usava a natureza para transmitir mensagens era bastante latente no medievo. Logo, na lógica dos pregadores cada animal valia por um sermão e os bestiários serviam como meios de expansão da fé católica, visto que os ensinamentos neles propostos traziam consigo os princípios da moral cristã.

No *Livro das Bestas* vemos o Leão como rei assim como é descrito nos bestiários medievais e a Raposa, seguindo as referências simbólicas medievais, como um personagem dotado de astúcia e enganador.

Após entendermos quem era Ramon Llull e o contexto de produção da obra, bem como a temática do *Livro das Bestas*, vamos agora analisar o perfil do Leão e as suas ações enquanto governante, comparando-as com a concepção medieval do monarca ideal.

O Rei Leão na obra O Livro das Bestas

Como já falamos anteriormente, o Leão enfrentou o primeiro obstáculo em sua eleição que era o fato de não ser um animal herbívoro. Logo, o Leão por ser carnívoro equipara-se aos nobres. Sobre a questão da alimentação, Crislayne dos Santos faz o seguinte apontamento:

Estabeleceram-se nas mentalidades no medievo intrínsecas relações entre a alimentação e o estilo de vida, expressões materiais de uma específica condição social, onde a carne figurou-se em um meio de adquirir força, associando-se a mentalidade guerreira e com a imagem belicosa das caçadas aristocráticas (SANTOS, 2019, 5)

Logo, o consumo de carne estava associado com a força, que era requisito essencial para a manutenção do poder monárquico. Com o intuito de ajudar o Leão na eleição, Dona Raposa argumenta que o rei deveria ser o animal mais forte e imbatível. Isso fica evidente na seguinte passagem:

Se o Leão é rei e o Urso, a Onça e o Leopardo se opõem à sua eleição, estarão todo o tempo na malevolência do rei. E se o Cavalo é rei e o Leão faz alguma falta contra o rei, como o Cavalo poderá se vingar, já que não é uma besta tão forte como o Leão? (LULL, 2009, 186-187)

Diante da exibição de força do Leão, os animais concordaram com a sua vitória, pois nenhuma outra besta seria capaz de abatê-lo. O monarca deveria ser forte para proteger e defender o reino e defender o reino, através, principalmente, da aglutinação das forças militares do reino sob a sua liderança.

O *Livro das Bestas* foi escrito em um período onde os ideais da reconquista ainda mobilizavam boa parte dos reis ibéricos. Os embates e guerras promovidos pelos cristãos na sua luta contra a ocupação muçumana na Península Ibérica estenderam-se dos séculos XI a XV. Os reis cristãos, então, fortificaram os seus reinos para defender os seus territórios e retomar as regiões invadidas pelos muçumanos. Por conta disso era de suma importância que o rei demonstrasse a sua força para lutar pelo seu reino e pela cristandade.

Outra característica que distinguia o Leão dos outros animais era o grupo social ao qual pertencia e que legitimava a sua ascendência ao poder. Em um diálogo do último capítulo do *Livro das Bestas*, o Leão afirma que seu avô era rei de grandes terras e que foi traído.

Ouvi de meu pai que meu avô, que era rei de uma grande terra, desejou rebaixar os barões, aos quais pertencem as honras, e desejou exaltar as vis bestas, às quais não convêm honraria, entre as quais estava o Símio, que foi muito honrado. Aquele Símio, por ser semelhante ao homem, teve desejo de ser rei, e concebeu, no lugar da honraria, uma traição contra meu avô. (LULL, 2009, 234)

Diante disso, podemos ver que o Leão pertencia a uma linhagem de reis o que validava o seu acesso ao cargo.

Outro dado significativo nos é apresentado nesse mesmo capítulo. O Elefante comenta que o Leão deveria matar a Raposa e se tornar livre dos seus maus conselhos, sendo assim não colocaria a nobreza que Deus lhe deu por linhagem e ofício em risco, envolvendo-se com uma pessoa má. Através dessa fala do Elefante, vemos que a nobreza, linhagem a qual pertencia o Leão era conferida por Deus. Portanto, ele como representante de Deus deveria governar com a justiça e a verdade. (LULL, 2009, 234)

A partir do século XIII, difundiu-se a concepção política de que o rei era o representante de Deus na terra e ocupava uma posição de cabeça da sociedade. Ou seja, o rei estava no mais

alto patamar da sociedade e como representante de Deus deveria zelar pelos bons costumes do cristianismo, pela justiça e verdade. Sobre a posição do rei na sociedade, Le Goff faz o seguinte comentário:

No cristianismo, em que o sistema dominante de orientação do espaço é a oposição entre um alto valorizado e um baixo depreciado, o lugar do rei está no alto, acima. O rei medieval é, assim, colocado em um sistema hierárquico segundo uma teoria que se constituiu desde a Alta Idade Média pela teologia dionisiana. Quando, a partir do século XII, se difunde a teoria orgânica, corporal, descrevendo a sociedade como um corpo humano, o rei está à testa desse escopo social. (LE GOFF, 2017, 443-444)

Corroborando com a ideia de Le Goff, o autor José de Assunção Barros aponta:

O que significa dizer que o “rei é a cabeça do reino”? A imagem da ‘cabeça’ – bem sintonizada com o “simbolismo da ascensão” ou das alturas – implica antes de mais nada na ideia de ‘topo’, de ‘ponto mais alto’, de ‘nível superior’. Dizer que o rei é a “cabeça do reino” é construir uma topografia para o poder, bem fundada no imaginário das alturas. É também pensar a possibilidade de uma separação entre a cabeça e o corpo por ela governado, ou entre o rei e o seu povo. Construir um “topo político”, enfim, implica em gestos e estratégias bem diferenciados daqueles que são requeridos para a construção de um ‘centro político’. (BARROS, 2015, 147)

O rei ocupava a mais alta posição na sociedade e tinha a função de conduzir e governar a população e como líder cristão tinha a obrigação de conduzir o reino nos costumes e morais cristãos.

Após analisar os atributos pessoais e sociais que garantiam a liderança do Leão, vamos nos debruçar sobre as suas ações enquanto governante do reino dos animais.

Logo no início do livro, no processo de eleição do rei, o Boi argumenta que o Leão não seria um bom governante por não ser grande e humilde, não ser herbívoro e possuir uma voz que estremece todos de pavor.

Senhores, à Nobreza do rei convém beleza de pessoa: que seja grande, humilde e que não dê danação às suas gentes. O Leão não é uma grande besta, nem é besta que vive de ervas, pelo contrário, ele come as bestas. O Leão possui uma palavra e uma voz que, quando grita, faz estremece todos nós de pavor. (LLULL, 2009, 184)

Diante das objeções do Boi, podemos concluir que para ser rei o candidato deve ter boa aparência, ter humildade, não assustar seus súditos e pensar no bem de todo o seu povo e não exclusivamente em um grupo. Para o Boi, o Leão não possuía esses requisitos básicos da função.

Além disso, após a sua eleição, o Leão concedeu licença para que os animais carnívoros se alimentassem dos herbívoros (LLULL, 2009, 187). Essa ação pode ser considerada como uma atitude abusiva do rei, que concedeu a licença graças ao apoio que recebeu dos animais carnívoros. Além disso, demonstra que o Leão não pensava no reino como todo, e sim em construir formas de privilegiar o seu grupo, os nobres.

As próximas ações adotadas pelo Leão foram motivadas pelos embustes da Raposa. Após ficar de fora do conselho, ela concebe um plano de vingança para destronar o Leão. Seu primeiro passo foi uma armação com o Boi que causou medo no Leão. Ao retornar para o reino dos animais, o Boi descobre, através da Raposa, que o rei Leão não é um rei bom. A Raposa diz para o animal que ele pode auxiliar na melhora do monarca e ser reintegrado ao reino. Após o aceite do Boi, a Raposa explica o plano: “Senhor boi, tão logo estiverdes recuperado e forte, deveis mugir três vezes ao dia e três vezes à noite o mais forte que possais, e enquanto isso falarei com o rei de vosso estamento.” (LLULL, 2009, 198)

O Boi, ao cumprir a sua parte do plano, apavora o Leão que não sabia de onde vinha o som misterioso: “Em tão grande pavor estava o rei enquanto o Boi mugia, que não podia deixar de tremer, e tinha vergonha de seus barões porque temia que o tivessem por covarde.” (LLULL, 2009, 199)

Ao se acovardar frente aos seus conselheiros, o Leão foi na contramão da coragem, uma outra importante qualidade para o rei. Isto é também dito pela Raposa durante o mugir do Boi:

Assim, senhor, disse Dona Raposa ao Leão, podeis pensar que esta voz que ouvistes é de uma besta vazia e que não possui a força que sua voz aparenta. Sede forte e corajoso, porque não fica bem para um rei ter pavor, principalmente ter pavor de algo que não sabe o que é. (LLULL, 2009, 199)

O próximo passo da raposa foi incentivar a união do Leão com a Leoparda, esposa do seu mais leal conselheiro:

Dona Raposa louvou tanto Dona Leoparda que o rei se enamorou da Leoparda e a tomou como mulher, malgrado a rainha e a todo o seu Conselho, que tiveram grande pavor de Dona Raposa, ao verem que havia induzido o rei a uma falta tão grande contra a sua boa mulher e contra o Leopardo, que era seu leal servidor. (LLULL, 2009, 219)

Ao agir dessa forma, o Leão trouxe para si a imagem de um rei falso e traidor, não apenas com a rainha, mas também com o seu conselheiro Leopardo.

Na concepção de Llull, o rei deveria ser um expoente da fé católica, um farol de da moral e da virtude. Além disso, os reis reinavam sob a bandeira da fé e como afirma Anna Luiza Sousa (2018) os laços da monarquia com a igreja e com o Papa eram íntimos, estando os braços e as influências da religião presentes em todas as tomadas de decisão. Logo, a infidelidade do rei aos seus súditos ou mesmo à sua mulher, representava também a infidelidade à Igreja.

Com o retorno dos conselheiros e a descoberta da traição, o Leopardo desafia o Leão em um duelo. A onça duelou no lugar do rei com o propósito de defender a sua honra. De acordo com a concepção que se tinha acerca do duelo, aquele que carregasse a verdade de Deus consigo sairia vitorioso. Essa concepção fica bem explícita na fala da Serpente ao Galo: “A batalha foi travada para que a verdade confundisse e destruísse a Falsidade. Deus é Verdade, toda pessoa que sustenta a Falsidade combate contra Deus e Sua Verdade.” (LLULL, 2009, 221). A Onça sai derrotada, comprovando a imoralidade do Leão. Ao se ver derrotado, o rei mata o Leopardo, aumentando ainda mais a sua desonra. Diante disso os súditos quiseram se colocar sob um novo governo, visto que o rei comprovou ser injurioso, irado e traidor.

Analisando esses episódios concluímos que o Leão não estava se comportando como um bom monarca. O rei deveria ser bondoso, justo e agir conforme a verdade, elementos que o Leão não empregava no exercício do seu governo.

O próximo erro do Leão foi novamente fruto de uma armação da Raposa. A fim de tirar o Boi do seu caminho, a Raposa organizou uma trama com o corvo para que o Boi morresse. Tanto a Raposa quanto o Corvo se colocariam à disposição do Leão para serem devorados, no entanto, um defenderia o outro. Quando o Boi se oferecesse para servir de alimento, seria devorado pelo Rei. O plano se concretiza e o Leão devora o Boi, mesmo tendo-lhe prometido

fidelidade (LLULL, 2009, 226-227). Essa nova ação do rei reacendeu a imagem de traidor e desonrado com seus súditos, visto que o Boi era comprometido com o bem do reino.

Essa situação somente terminou quando o Elefante, que estava em conluio com a Raposa, decidiu confessar todo o plano ao Leão. Ao saber de toda a verdade, o rei mata a Raposa e a paz retorna ao reino dos animais.

Concluimos, então, que no relato analisado o Leão já possuía uma linhagem nobre e que esta foi conferida por Deus, mas apesar de ter a força necessária para ser um bom rei, não pensava no reino como um todo, privilegiando sempre que possível o grupo social do qual fazia parte. Com a entrada da raposa no conselho, as ações do rei se tornaram insustentáveis, atraindo para si a imagem de um monarca traidor e injusto, sem compromisso com a verdade e com os bons costumes. Ao analisar o perfil do rei Leão podemos identificar o que Ramon Llull considerava como sendo atributos necessários a um monarca. Ter coragem, agir com justiça e baseado na verdade de Deus eram questões importantes na visão do autor. Além disso, o rei deveria zelar pela manutenção dos costumes cristãos no reino.

Outra questão que preocupava Llull era a escolha do conselheiro. Como vimos, parte das más ações do rei foi orquestrada pela Raposa enquanto conselheira do rei. Llull chamou atenção com esse dado para a importância de um monarca contar com um bom e verdadeiro conselheiro, pois os maus aconselhamentos poderiam afundar um reino.

Pensando no momento de sua produção durante a primeira estadia do autor na França, na corte do rei Filipe IV, O Belo, podemos entender que Llull escreveu o livro com o intuito de alertar os reis cristãos sobre a importância do seu ofício e o perigo que os maus conselheiros podem representar. Llull deixa explícito o quanto o rei deveria ser um expoente da fé católica e de que deveria trabalhar para conduzir o seu povo dentro da moral cristã. Os maus atos do rei poderiam implicar na desolação do reino. Logo, um rei preocupado com suas obrigações e principalmente com o bem do seu reino, não cometeria pecados e nem permitiria que seus conselheiros os cometessem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTE PRIMÁRIA

LÚLIO, Raimundo. *Félix ou o Livro das Maravilhas*. Parte 1. São Paulo: Editora Escala, 2009.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BARROS, José d' Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.12, n.16, 2011.

_____. O Rei nos livros de linhagens. O imaginário na Idade Média Ibérica. Rio de Janeiro, ed. Cela, 2015. *E-book*.

CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Miraflores:DIFEL, 2002.

COSTA, Ricardo da. Apresentação. In: LÚLIO, Raimundo. *Félix ou o Livro das Maravilhas*. Parte 1. São Paulo: Editora Escala, 2009.

LE GOFF, Jacques. Heróis e Maravilhas da Idade Média. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. Rei. IN: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Orgs). *Dicionário analítico do Ocidente medieval* Vol.2. São Paulo: Unesp, 2017.

LE MOS, Tatyana Nunes. *Pregação e Cruzada*: a conversão dos infiéis nos poemas de Ramon Llull (1232-1316). 2010. 183f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais. 2010.

LOYN, H.R. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

OLIVEIRA, Sadat. *Mitologia Medieval: Bestiários* – animais fantásticos da Idade Média. [S.l.:s.n], 2017. *Ebook*.

SANTOS, Crislayne Fátima dos. *“Reinar é uma coisa perigosa ao Rei e a todo seu povo”: O Rei Leão, a Dona Raposa e as manifestações de poder em El Libre de Les Béstias*. Revista História e Cultura, v.8, n.1, 2019.

SANTOS, Diogo Rodrigues. *A Atuação de Ramon Lull como homem de saber*: uma análise comparada da representação do rei leão e da raposa conselheira no Livro das Bestas (1288-89). Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós – Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SOUZA, Anna Luíza Dias Rosa de. *Um estudo acerca da construção do ideário monárquico e político dentro da alegoria de Raimundo Lúlio, Livro das Bestas (1285-1294)*. Cadernos de Clio, Curitiba, v.9, nº.2, 2018.

ENTRE A LITERATURA E A SOCIEDADE: A INCORPORAÇÃO DE CONDUTAS SOCIAIS MORALIZANTES A PARTIR DO AMOR CORTÊS

Carlos Rafael Braga da Silva¹

Introdução

O objetivo deste trabalho é demonstrar que algumas das normas comportamentais presentes na literatura medieval, de forma específica no chamado amor cortês, que surgiu na França no século XII, se projetaram como forma de atuação social, originando uma maior moralização dos costumes e estabelecendo padrões de relacionamento entre indivíduos de sexos diferentes.

A importância de tal estudo se deve ao fato de que Literatura e Sociedade são parte de uma íntima relação, segundo a qual, não se pode definir até que ponto uma influencia e é influenciada pela outra. A esse respeito, Santos (2007) afirma que ao passo que os contos trovadorescos de amor cortês assumiam seu lugar, o discurso literário empregado neste tipo de literatura influenciava a vida concreta dos homens, gerando um processo que incorporou tais valores na sociedade medieval.

Duby (2001), por sua vez, afirma que esta literatura possuía um duplo efeito, já que, por um lado, para ser ouvida pela população era preciso que estivesse relacionada às preocupações das pessoas e, por outro, ela não deixava de influir sobre a conduta daqueles que lhe davam importância. Em resumo, a literatura influenciava a vida, mas também era produto dela.

¹ Graduado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em Letras (Português/Literaturas) pela Universidade Federal Fluminense e Especialista em História Antiga e Medieval pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: carlosrafael_@hotmail.com.

A Nobreza francesa do século XII

Antes de se entender a nobreza do século XII, é preciso compreender a realidade em que ela se enquadrava, quais as suas relações e interações com os demais grupos sociais, e com o meio em que se encontrava. Retirar o objeto histórico de sua realidade é se privar de diversos questionamentos que podem surgir de tal análise.

O final do século XI e início do século XII foram marcados por um amplo crescimento demográfico, que teve como algumas de suas causas a paz e a segurança que vivenciavam os indivíduos do período, o fortalecimento da autoridade pública, a retomada dos movimentos comerciais e o aumento dos produtos agrícolas disponíveis graças aos progressos técnicos e o aproveitamento de novos espaços.

Essa sociedade do século XII apresenta um forte caráter cristão, e para que algum indivíduo pudesse fazer parte dela, era necessário também ser cristão, pois membros de outras religiões, tais como judeus e mulçumanos, ainda que tolerados, costumavam ser excluídos do convívio social. Pode-se dizer, inclusive, que a religião é o grande elo que ligava os membros da comunidade cristã, sendo um aspecto comum entre os indivíduos.

Falando da organização social, pode-se dizer que a sociedade do ocidente medieval era hierarquizada e estratificada, havendo pouca possibilidade de mobilidade social. Em cada um dos níveis existentes, a sociedade tende a se organizar em pequenos grupos e associações, como guildas ou associações de barões, para assim poderem atingir seus objetivos, sejam eles comerciais, econômicos ou sociais.

De acordo com Michel Pastoreau, nessa sociedade o que se via mais na vida cotidiana não era a ação de grupos distintos, como clérigos, nobres e plebeus, mas sim uma outra forma de diferenciação social, a de homens ricos e poderosos, de um lado, e indivíduos pobres e sem poder, de outro (PASTOREAU, 1989, 30).

Nesta sociedade a riqueza se baseia na propriedade da terra. São os senhores das propriedades latifundiárias que detém, ao mesmo tempo, o poder político e econômico, graças a dois elementos: o compromisso de vassalagem e a concessão do feudo. O vassalo é um senhor mais fraco que se vincula a um senhor mais poderoso, a quem promete fidelidade, e essa promessa é como um contrato que determina obrigações recíprocas, ainda que não igualitárias.

O senhor promete proteção contra inimigos, promete ajuda e conselho nas dificuldades, fornece ao vassalo sustento na corte e o concede terra (feudo), enquanto que este vassalo se compromete ao senhor com seu serviço militar, assistência política e jurídica e

às vezes algum tipo de serviço doméstico. Esse contrato de vassalagem raramente é firmado por escrito, mas possui uma cerimônia ritual que o legitima. Como escreve Michel Pastoreau:

O sistema feudal, com efeito, é edificado como uma pirâmide em que cada senhor é vassalo de um senhor mais poderoso. No topo encontra-se o rei, que procura, aliás, afastar-se cada vez mais do sistema; na base, estão os menores dos vassalos, os subvassalos, personagens que os romances de cavalaria apresentam como modelos de lealdade, amabilidade e sabedoria. [...] O poderio de um senhor mede-se pela extensão de suas terras, o número de vassalos e o porte de sua ou suas fortalezas (PASTOREAU, 1989, 36).

Ao tratar do período em questão, José D'Assunção escreve que o mundo feudal do Amor Cortês é simultaneamente um mundo em franca expansão e em crescente diversificação, e isto "implica em considerar que este universo feudal começa a confrontar suas estruturas e hierarquias menos flexíveis com novas realidades como a da *revitalização do comércio* ou a de um crescente *movimento de urbanização*." (BARROS, 1991, 23).

Outro ponto destacado por esse autor diz respeito à crescente diversificação interna que vai atingir a Igreja no período, o que se percebe a partir do surgimento e da difusão de ordens religiosas e de heresias. Entre estes movimentos heréticos ele cita o Catarismo, que se fez presente nas regiões em que se desenvolveu o Amor Cortês e que, por isso, passou a interagir com esse ambiente trovadoresco.

Assim como José D'Assunção, Arnold Hauser escreve que o século XII vivencia um processo de revitalização do comércio, onde há os primórdios da economia monetária e comercial, além dos primeiros sinais de um renascer da burguesia. Esse autor encontra como possíveis causas para este crescimento, a expansão do mercado em virtude do maior poder de compra da população, a elevação das rendas fundiárias, entre outros. (HAUSER, 1998).

Raúl Cesar Gouveia escreve que durante o século XI, o latim deixa de ser o único veículo de expressão escrita, já que há o início da utilização das línguas vulgares, permitindo o acesso da aristocracia à literatura e fazendo que esse grupo social adquirisse o gosto e os interesses das cortes feudais (FERNANDES, 2000, 65).

Neste mesmo período, a nobreza feudal começou a identificar-se como grupo socialmente definido em oposição às novas forças da burguesia emergente e do poder régio. A consequência deste duplo movimento foi o fechamento da nobreza em si mesma, e isso se deu por meio do isolamento da aristocracia e do estabelecimento de uma série de privilégios hereditários que visavam dificultar o acesso de membros de outras camadas sociais a títulos

nobiliárquicos, como o de cavaleiro. Dessa forma, estipulou-se que somente seriam aceitos na cavalaria descendentes de cavaleiros, e o seu código de conduta seria a cortesia.

A este respeito Johan Huizinga escreve que o ideal de cavalaria promoveu o desenvolvimento de ideias que contribuíram para anular o costumeiro desprezo pelo homem de baixa condição, entre elas: “[...] as ideias de que a verdadeira nobreza é baseada na virtude e de que todos os homens são iguais.” (HUIZINGA, 1996, 64). Este autor afirma que, apesar da existência dessas duas ideias, é necessário ser cauteloso e não superestimar a importância das mesmas, pois elas são estereotipadas e teóricas. Primeiramente, é importante destacar que essa ideia de liberdade era uma sentença moral, nada mais, e para os homens da Idade Média significava a igualdade perante a morte, que chegava para todos, independentemente do grupo social a qual pertencia o indivíduo em vida.

O pensamento medieval estava preenchido das concepções de fé cristã, e da mesma forma, ainda que numa esfera mais limitada, o pensamento de todos que viviam nos círculos da corte ou dos castelos estava impregnado do ideal de cavalaria, e com isso, todo o seu sistema de ideias se baseava na ficção de que a cavalaria governava o mundo.

Esta ilusão da sociedade baseada na cavalaria contrasta de forma curiosa com a realidade das coisas, pois os próprios cronistas ao escreverem a história do seu tempo, revelam mais sobre a cobiça, a crueldade e a fria premeditação do que sobre a cavalaria. Entretanto, ainda assim, declaram escrever em honra da cavalaria, que é o esteio do mundo.

Marc Bloch, por sua vez, escreve que o aparecimento dos grandes poemas épicos, na França do século XI, pode conceber-se como um dos sintomas precursores que anunciavam o poderoso desenvolvimento cultural do período seguinte (BLOCH, 2009, 131).

De acordo com o mesmo, não se pode duvidar que a instrução, durante o século XII, sofreu imensos progressos em qualidade e em extensão através dos diversos grupos sociais. Nesse período, os romances líricos já não se limitam apenas a contar os fatos, mas esforçam-se também em analisar os sentimentos. De todas as maneiras, a nova literatura tendia para a reintegração individual e convidava os auditores a meditarem sobre o eu.

Falando sobre a nobreza propriamente dita, Marc Bloch escreve que nem todas as classes dominantes constituem uma nobreza, e que para merecer tal nome, elas deviam reunir duas condições: “[...] primeiro, a posse de um estatuto jurídico próprio, que confirma e materializa a superioridade a que aspiram; em segundo lugar, é preciso que esse estatuto se perpetue pelo sangue. [...]” (BLOCH, 2009, 335).

Os primeiros esboços da instituição da nobreza no Ocidente começaram no século XII, mas não quer dizer que no período anterior a palavra “nobre” não fosse encontrada nos documentos. O que ocorria era que o sentido dado a esta palavra, até então, representava uma proeminência social, mas fora de qualquer caráter jurídico. Dessa forma, se a nobreza como classe jurídica permanecia desconhecida, já era possível falar sobre um grupo social dos nobres e sobre um gênero de vida nobre, definido pelas fortunas, pelo exercício do poder, e por hábitos característicos.

Os nobres tiravam seus rendimentos dos domínios exercidos sobre o solo, pela cobrança de portagens, de direitos de mercado, e o seu traço mais característico residia na forma de exploração, pois se os campos ou exploração de serviços garantiam o seu sustento, era graças ao trabalho de outros homens, já que a vocação do nobre lhe impedia o exercício de qualquer atividade econômica direta. Ele pertencia inteiramente a sua função própria: a do guerreiro.

O nobre combatia a cavalo e com o equipamento integral, e só se deslocava montado. Não era apenas o cavalo que fazia o cavaleiro, havia também a necessidade de um escudeiro, encarregado de cuidar dos animais e de conduzir as montadas sobressalentes. Resumidamente, pode-se dizer que “O que caracterizava a classe mais elevada dos combatentes era a união do cavalo e do armamento completo” (BLOCH, 2009, 344).

Pouco a pouco, o monopólio da guerra, que existia apenas pelo fato de que só os ricos podiam se armar, acabou se tornando algo de direito e, desta forma, somente os nobres podiam exercê-lo. Aí está um claro traço do processo de diferenciação da nobreza enquanto um grupo social distinto, pois “Numa civilização em que a guerra era coisa de todos os dias, não havia contraste mais vivo do que aquele. Tornou-se quase sinônimo de vassalo, “cavaleiro” tornou-se, também, o equivalente a nobre.” (BLOCH, 2009, 344).

O orgulho é um dos ingredientes essenciais de toda a consciência que define um grupo como tal, e no caso dos nobres, foi o orgulho de guerreiro que os definiu, tanto que para eles a guerra não era um dever ocasional. Ela representava uma razão de viver. Ao pensar nesse orgulho, compreende-se parte do motivo pelo qual a literatura cortesã, que valorizava a figura do vassalo e do cavaleiro, que enfrentava diversos obstáculos e dificuldades para alcançar o amor, obteve tanto sucesso.

As distrações dos nobres por excelência tinham a marca do ideal guerreiro. A caça era algo muito presente, não só como forma de conseguir alimento, mas também como uma demonstração do local que se ocupa na sociedade, já que era uma atividade monopolizada

pelos nobres. Havia também os torneios, um tipo de batalha fictícia, bem organizada, que na maioria das vezes proporcionava prêmios e era restrito à nobreza.

Esses jogos eram os lugares onde as ideias de cortesia e do romantismo que lhe eram característicos podiam ultrapassar as barreiras literárias e ser vividas. Dizendo de outra forma: “As realidades da vida da corte ou da carreira militar ofereciam muito poucas oportunidades às finas pretensões do heroísmo e do amor que lhe enchiam a alma, de forma que tinham de ser representadas.” (HUIZINGA, 1996, 85)

Este autor chama atenção para o fato de que o desejo de dar uma forma e um estilo ao sentimento não é exclusivo da arte e da literatura, acontece também na própria vida, nas conversas da corte, nos jogos, etc. Nesses lugares o amor também busca uma expressão romântica e sublime. Isso faz todo sentido caso se pense que a literatura é, em certa medida, uma representação da realidade. Em suas palavras: “Se, por conseguinte, a vida pede a literatura os motivos e as formas, a literatura, afinal, não faz mais do que copiar a vida.” Assim sendo, é fácil compreender a ideia de que “O aspecto cavaleiresco do amor tinha, de qualquer modo, de fazer sua aparição na vida antes de exprimir-se sob forma literária.” (HUIZINGA, 1996, 80)

É normal que um grupo tão claramente delimitado pelo modo de viver e pelo exercício da supremacia social acabasse por obter um código de conduta que lhe fosse próprio. Isso ocorre a partir do ano de 1100, com a utilização da cortesia, tão presente nas reuniões e torneios formados em torno dos principais barões e reis. Não se pode deixar de apontar também para o fato de que a literatura de corte serviu como uma estratégia de propagação desses valores e formas comportamentais, não só nas cortes letradas, mas também nos demais espaços sociais, por meio do trovadorismo.

Literatura Medieval

Na Idade Média a literatura em sua acepção moderna não existia, era antes de tudo uma referência à leitura comentada de autores e o conhecimento desses autores. Da mesma forma, a palavra “poeta” era destinada a autores antigos apenas. Porém, isso não significa que não existisse consciência da prática literária.

De acordo com Michel Zink, o termo literatura implica em escrita, no entanto, a obra medieval se sustentava pela voz, ou seja, pela leitura das obras, com isso, as primeiras obras medievais possuíam profundas marcas de oralidade, pois nasciam desta. Um exemplo é o

romance, que é “[...] o primeiro gênero (se, no início, esta forma nebulosa merece esse nome) destinado à leitura, mas é uma leitura em voz alta” (ZINK, 2006, 81).

Percebe-se assim, que a literatura medieval traz em si a ambiguidade da existência do escrito, convivendo com uma proeminência do oral. A esse respeito, Paul Zumthor escreve que a voz, ou seja, a oralidade, foi um fator constitutivo de toda obra literária do medievo. Essa oralidade, tão onipresente, é dividida pelo autor em três principais tipos: uma primária, que não comporta nenhum contato com a escrita; uma oralidade mista, que possui uma influência da escrita, mas essa permanece fora, parcial; e uma oralidade segunda, com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário (ZUMTHOR, 1993, 18).

Outra característica importante das obras medievais é a herança da literatura antiga, pois é durante a Idade Média que a literatura antiga sobrevive através do ensino, e tem assim sua continuidade. Essa literatura medieval está intensamente ligada ao passado, mas, a partir do fim do século XI, surgem narrativas breves que se propõem a falar sobre o cotidiano presente, em tons satíricos e críticos. Nesse mesmo período, a poesia dos trovadores inicia a celebração da arte de amar e viver, consagrando à mulher uma devoção extrema.

Lígia Quirino afirma que a literatura cortês não é desinteressada, já que a produção dessa literatura representava a relação com as expectativas das pessoas para as quais elas eram produzidas, tornando-se um grande instrumento pedagógico (SANTOS, 2007, 99). É possível perceber que ao longo da Idade Média, enquanto os contos trovadorescos de amor cortês tomavam lugar, há uma influência do discurso na vida concreta dos homens, gerando um processo civilizador que acabou por incorporar tais valores dentro da sociedade medieval.

Ao falar propriamente da poesia lírica, Segismundo Spina vai identificar o Sul da França, mais especificamente a região do Languedócio, como sendo o verdadeiro centro de elaboração dessa poesia. Ele vai defini-la como uma “Literatura baseada numa concepção inteiramente nova do amor [...]” e vai escrever também que essa lírica trovadoresca, juntamente com o romance cortês, vão ser “[...] os dois maiores acontecimentos literários do século XII”, o que justifica seu estudo (SPINA, 1997, 27).

Georges Duby, ao analisar o amor chamado cortês, tem como um de seus objetivos o confronto entre a literatura e a realidade. O autor procura mostrar que as canções que fazem parte do universo do “amor delicado” possuem correspondências com a verdadeira organização dos poderes e das relações sociais. Ele afirma que esta literatura possui um duplo efeito, já que para ser ouvida pela população era preciso, que de alguma forma, estivesse

relacionada com as preocupações das pessoas e, além disso, esta literatura não deixava de influir sobre a conduta daqueles que lhe davam importância. Em resumo, a literatura influenciava a vida social, mas também era produto dela. (DUBY, 2001, 59-60).

Trovadorismo Medieval

Ao falar dos trovadores medievais, José D'Assunção vai recorrer ao uso da expressão "Gaia Ciência", quando se refere à produção artística desses indivíduos durante os séculos XII a XIV, uma vez que esses próprios trovadores já se viam como portadores da mesma. Nas palavras do autor, a Gaia Ciência refere-se ao: [...] "alegre saber" dos trovadores medievais, que é um saber inteiramente dedicado à capacidade de viver intensamente, [...] e, sobretudo, à fina arte de tecer versos e fazer da própria vida individual, ela mesma, uma obra de arte (BARROS, 2007, 84).

Desde os primórdios da Idade Média existiam poetas cantores que percorriam o ocidente europeu atuando como músicos, cantores, recitadores, entre outras formas de representação. Como afirmam grande parte dos estudiosos, as definições entre menestréis, jograis e trovadores são tão diversas que não são capazes de dar conta da grande diversidade de tipos existente. A designação jogral, por exemplo, é das mais vagas, como afirma José D'Assunção, uma vez que pode se referir não apenas ao músico poeta, mas também ao artista saltimbanco, ao histrião, ao malabarista e a tantos outros profissionais do espetáculo.

A esse respeito, Azevedo vai escrever que trovador era o termo pelo qual se denominava os compositores e os poetas líricos que eram autores de obras escritas em linguagem popular, e afirma também que, apesar das dificuldades de definição, não se pode confundir trovadores com jograis, sendo estes últimos intérpretes, cantores e malabaristas, e só excepcionalmente, compunham trabalhos poéticos. (AZEVEDO, 1990).

Devido a essa grande diversidade de tipos existente entre os profissionais do espetáculo e a consequente dificuldade que é delimitá-los em grupos, deve-se levar em conta, como afirma José d'Assunção, que o movimento trovadoresco pode ser entendido de duas formas principais, sendo uma mais generalizada e outra mais restrita. O autor vai definir claramente essas duas formas de se pensar o trovadorismo no trecho abaixo:

Em sua acepção mais ampla, ele indica aquele grande circuito de produção e circulação poética e musical que atingia diversas esferas, desde a palaciana e cortesã até a popular, desde o ambiente rural até o urbano, desde as festas até as cruzadas, e que, por fim, enquadra-se em uma duração que se confunde com o próprio período

medieval. Na acepção mais restrita, o movimento trovadoresco remete ao meio das cortes régias e senhoriais a partir do século XI, quando a cultura aristocrática assimilou a produção poético-musical como uma de suas atividades distintivas. (BARROS, 2007, 85).

É essa visão mais restrita de trovadorismo que será aqui discutida, pois tornou-se o grande meio difusor do chamado amor cortês.

Os trovadores procediam dos mais diversos meios do mundo feudal, apesar de geralmente pertencerem à nobreza, cujos valores cavaleirescos eram difundidos por suas construções poéticas. Assim sendo, "Compreender a diversidade trovadoresca nestes diversos tempos e sociedades implica na percepção de que os vários poetas-cantores podiam desempenhar funções diversas nas sociedades que circulavam" (BARROS, 2008, 2)

O trovadorismo era então, o espaço de expressão de uma sociedade que vivenciava os laços fortes do feudalismo, da realeza e da religião oficial, pois nele "[...] encontrou voz não apenas a tradicional figura do trovador nobre, este misto de menestrel cavaleiro e espírito livre, como também toda uma dimensão popular da sociedade." Além disso, no ambiente trovadoresco medieval também encontraram voz não apenas o cristianismo oficial, como também o paganismo e a heresia cátara, por exemplo. Na produção trovadoresca, "[...] sagrado e profano, rural e urbano, e tantas outras dicotomias possíveis se combinam e se entrecruzam nesse mundo onde texto e cenário por vezes se confundem, por vezes se contradizem." (BARROS, 2006, 38-40).

Ainda que se considere o trovadorismo pela visão mais restrita, na qual se refere à poesia que circulava no meio cortesão, não se pode acreditar que este grupo fosse formado por indivíduos de práticas poéticas iguais. Pode-se dividi-los em cinco principais grupos, dependendo da região a que pertencem e da linguagem que possuíam, sendo que foi o grupo da região provençal, o grande polo de irradiação que desencadeou o trovadorismo de corte. A grande novidade trazida por esses *troubadours* foi, sem sombra de dúvida, o amor cortês, e o veículo pelo qual ela se espalhou foi a cantiga de amor, destinada a senhoras casadas.

Amor Cortês

Pode-se definir o despontar dos trovadores medievais no século XII como o instante da invenção do amor romântico no Ocidente, isso porque a partir do dito século, esses profissionais do espetáculo cantaram pela primeira vez esse novo tipo de amor, que passaria a fazer parte do imaginário e da cultura do homem ocidental. Esta nova concepção de amor

nasce ligada à vida das cortes senhoriais do século XII e ao código de conduta nelas desenvolvido, que é a cortesia.

Norbert Elias, ao analisar a sociedade medieval, vai escrever que a manifestação de sentimentos na sociedade medieval é, de maneira geral, mais espontânea e solta do que no período seguinte, mas não é livre ou sem moldagem social em qualquer sentido global e absoluto (ELIAS, 1994, 210).

De acordo com José D'Assunção, a ética cortês tinha seu "lugar-onde", nas grandes cortes feudais, para o caso da França e Germânia, o que contrastava com as brutais atitudes dos homens para com as mulheres nas pequenas cortes mais afastadas daqueles centros urbanos em franca expansão. Eram essas grandes cortes que Norbert Elias definia como "ilhas de civilização", ou seja, locais onde havia civilidade, entendida aqui como um conjunto de práticas sócias e culturais. Esses locais seriam como polos de difusão pelos quais essa "*civillité*" se expandiria, uma vez que a autoimagem e as características dessa sociedade encontram expressão no dito conceito.²

Alguns historiadores encaram o fenômeno da cortesia dentro de um rigoroso enquadramento feudo-vassálico, entretanto, "o sistema do Amor Cortês apresenta outros elementos singulares que são tão ou mais importantes do que aqueles mais propriamente associados às normas políticas da vassalidade". (BARROS, 1991, 17). Apoiando-se nas ideias de Norbert Elias, José d'Assunção Barros escreve que:

[...] o Amor Cortês desempenha ainda uma função social e lúdica nesta sociedade de corte que começa a emergir a partir da brutal sociedade feudal. [...] Neste e em outros particulares, o Amor Cortês desempenha igualmente uma função educadora. Através das normas do ideário cortês, O Amador ou o jovem cavaleiro se auto-educa para um novo tipo de vida, que clama por novas regras de civilidade nestes novos tempos onde se tornam cada vez mais complexas as redes de interdependências entre os seres humanos (BARROS, 1991, 20).

2 Norbert Elias ao refletir sobre o conceito de civilização escreve que este: "[...] adquiriu significado para o mundo Ocidental numa época em que a sociedade cavaleirosa e a unidade da Igreja Católica se esboroavam. É a encarnação de uma sociedade que, como estágio específico da formação dos costumes ocidentais, ou "civilização", não foi menos importante do que a sociedade feudal que a precedeu. O conceito de *civillité*, também, constitui expressão e símbolo de uma força social que enfeixava as mais variadas nacionalidades, na qual, como na Igreja, uma língua comum é falada, inicialmente o italiano e, em seguida, cada vez mais o francês. Essas línguas assumem a função antes desempenhada pelo latim. Traduzem a unidade da Europa e, simultaneamente, a nova formação social que lhe fornece a espinha dorsal, a sociedade de corte [...]" (ELIAS, 1994, 67)

É por meio dessa nova forma de amar que o homem medieval e, mais especificamente, o jovem cavaleiro cortês se auto educa para um novo tipo de vida que se fundamenta em novas regras de civilidade e novas redes de interdependências muito mais complexas. Em síntese, as novas redes de sociabilidades passam então a se basear nos novos ideais de civilidade.

O amor cortês se sustenta na beleza dos detalhes e exige que o amador renuncie à coisa amada. Em torno do objeto de amor se constrói uma organização do significante, cujas regras conduzem à inibição da sexualidade e à representação da mulher como um enigma indecifrável. O objeto amado só pode comparecer na estrutura da privação, porque se trata de um amor em que as relações entre sujeito e objeto se inscrevem na falta. A Dama é para o sujeito, na posição de amante, o que simbolizaria o objeto real do seu desejo.

Na época da gênese dos textos, o amor cortesão não é um conceito unânime. Esta representação plural define ora o amor de um cavaleiro por uma dama casada e inacessível, ora um amor mais carnal, portanto adúltero, ora ainda o vínculo entre jovens que aspiram ao casamento. Assim, a ideologia da *fine amor* incita às nuances.

No amor cortês o homem estabelece uma relação de vassalagem frente à mulher, dando início a um novo código "cavalheiresco-amoroso". Mais do que vassalagem em tal relação, a mulher ocupa posição mais alta que a de um suserano, se transformando em objeto de desejo inatingível. Os cavaleiros aceitaram o jogo do amor cortês porque as regras deste ajudavam a resolver alguns problemas de sociedade que se punham na época e sobre os quais seus dados se articulavam com as propostas do "amor delicado".

Em síntese, pode-se dizer que o "amor delicado" é um jogo educativo, pois, da mesma maneira como ocorre nos torneios, no amor cortês o jovem "[...] arrisca a vida na intenção de completar-se, de aumentar o seu valor, mas também de tomar, conquistar seu prazer, capturar o adversário após lhe ter rompido as defesas, após do ter desmontado, derrubado, revirado" (DUBY, 2001, 60). Este amor é uma justa, já que na justa amorosa se opõem dois parceiros diferentes, um dos quais, por natureza, terá que sucumbir.

Na literatura cortês há certa estrutura padrão, na qual se pode, de forma geral, identificar certos personagens que fazem parte da estrutura da construção literária. Primeiramente temos o "Amador" que se entrega de corpo e alma a uma paixão e assume a posição de vassalo, de serviçal da mulher amada; em seguida temos a "Dama" que, aos olhos

do amante, é a mais bela e perfeita de todas as mulheres, é a idealização da perfeição e da mais sublime e cativante beleza. Ela é um ser ideal.

Para que se possa melhor entender essa idealização da Dama cabe trazer um trecho de *Erec et Ened* de Chrétien de Troyes, no qual Erec vai descrever a mulher pela qual, no primeiro olhar, se encantou. Vale a pena lembrar que, como já foi dito anteriormente, o Amor Cortês é apegado aos detalhes, e isso fica evidente no trecho a seguir:

[...] se a roupa é pobre, o corpo que ela protege é magnífico. É uma jovem extremamente agradável. A natureza, ao trazer-lhe ao mundo, demonstrou particular esmero; e depois, por mais de quinhentas vezes, perguntou-se como havia sido um dia capaz de fazer uma criatura tão bela; pois, apesar de seus esforços, jamais conseguiu criar outra igual. Eis aí a prova de que em todo o universo jamais se havia visto pessoa tão encantadora. Acreditei-me, com certeza: por mais dourados e belos que fossem, os cabelos de Isolda, a Loura, não eram nada em comparação com os seus. Além disso, sua fronte e o semblante são mais puros e mais brancos que a flor do lírio; e sobre as faces – supremo dom da Natureza – sua tez é maravilhosamente tingida de uma suave cor vermelha [...]. (TROYES, Chrétien, 1952, *apud*, PAUSTOUREAU, 1989, 186-187).

Além de sua beleza inigualável, muitas das vezes a Dama pode ser alguém inatingível, seja pela distância espacial ou por ser socialmente inacessível. Nesta última situação aparece o terceiro personagem: o “marido da dama”, uma vez que, frequentemente, a mulher eleita pelo Amador é casada ou comprometida.

Pode-se compreender que no cerne da questão está o perigo. Por um lado toda a emoção do assunto vinha do perigo a ser enfrentado, pois o “jogo” era considerado mais perigoso e, conseqüentemente, mais divertido quando envolvia uma mulher casada e, por outro lado, tratava-se de uma prova no curso de uma formação contínua do “jovem”. Quanto mais perigosa a prova, maior o seu caráter no que diz respeito à sua função formadora.

Existem também os personagens coadjuvantes, entre eles o “confidente” do apaixonado, os “delatores”, “os adúladores”, os “intrigantes”, entre outros que, de uma forma ou de outra, estão envolvidos nessa relação de amor e que podem acabar por revelar o segredo que envolve e, de certa forma, protege o casal.

Neste tipo de amor, o segredo tem um papel fundamental, pois o Amador deve manter secreta a sua relação amorosa com a Dama, pois se este segredo viesse à público, poderia abalar consideravelmente a reputação da mesma. “Neste ponto, portanto, a fidelidade secreta do amor cortês contrasta com a fidelidade vassálica, já que esta é declarada publicamente.”

(BARROS, 1991, 17). Para explicitar a relevância do segredo, vale a pena destacar um julgamento citado por André Capelão³:

Um cavaleiro divulgou desavergonhadamente os segredos de seu amor e seus casos sentimentais íntimos. Todos os que servem na cavalaria do amor pedem que tal delito seja punido, para que, não deixando impune esse exemplo de traição, não seja dada aos outros ocasião de imitá-lo. Foi então reunida uma corte de damas na Gasgonha, onde se decidiu por unanimidade, em disposição de validade permanente, que esse indivíduo passaria a ser privado de qualquer esperança de amor e considerado indigno e desprezível por todos, em qualquer corte de damas ou de cavaleiros. E se alguma dama fosse suficientemente audaciosa para violar a disposição tomada naquela assembleia, concedendo-lhe amor, por exemplo, também seria submetida a ser alvo de inimizade das mulheres de bem. (CAPELÃO, 2000, 245).

Pode-se ver que ao romper com o silêncio e contar da sua relação de amor com a mulher, o homem não oferece risco apenas à mulher, fazendo com que ela seja alvo de críticas, mas também rompe com a estrutura que orienta o Amor Cortês. Ele contraria uma das regras principais desse amor e passa a ser considerado indigno de fazer parte do mesmo.

Amor Cortês e Cortesia

A Mesura, ou cortesia, é outro aspecto essencial no Amor Cortês, pois é a virtude que torna o Amador capaz de comportar-se com paciência e com moderação diante desta relação amorosa que é, por outro lado, de completa entrega e que deve ser cultivada, e na verdade aprendida pelo trovador ou pelo amante cortês. Assim sendo, é por meio da Mesura que o Amador busca controlar seus sentidos, evitando que estes o levem aos extremos da loucura.

Em uma de suas cantigas, Guilherme de Aquitânia (1071 – 1127) demonstra que se não obtiver o amor da Dama, ou se seus sentimentos não forem correspondidos, nada lhe restará a não ser a morte, pois a vida sem a Amada não vale a pena.⁴ Nas palavras do autor:

3 André Capelão, era um clérigo, instruído em direito, medicina, em diversas ciências da natureza, e que conhecia o que se cantava de mais inovador, nas cortes e nas ruas. Foi o autor de “O Tratado do Amor Cortês”, obra escrita em Paris por volta do ano de 1200. Sua intenção com essa obra era moralizar o comportamento dos homens, de forma mais específica, dos jovens muito cultos que prosseguiram sua aprendizagem na casa real. Para alcançar tal objetivo, o autor lhes expõe detalhadamente o que é o fino amor e como se conduz esse jogo, demonstrando maneiras de dominar e controlar essa paixão carnal que conduz os homens ao pecado.

4 Guilherme (1071/1127) foi o sétimo conde de Poitiers e nono duque da Aquitânia, com seus domínios possuía mais riquezas que o Rei da França, de quem era vassalo. O conde se tornou trovador, apesar de ser um grande senhor, e são deles os mais antigos versos líricos compostos em língua d’oc. Para mais informações ver: PEREIRA, Nilton Pullet. *Estudo da fonte literária: o caso das cansos de Guilherme IX*.

Antes, eu me submeto e me entrego a ela,
pode me inscrever em sua lista,
e que não me tenhas por ébrio,
se a minha boa senhora amo,
pois não posso viver sem ela,
tão faminto estou de seu amor. [...]

Qual proveito tereis, nobre senhora,
se de vosso amor me distanciar?
Parece que desejais tornar-se monja!
Saibais que a amo tanto,
que temo que a dor me fira,
caso não façais direito o erro que vos clamo. [...]

Guilherme de Aquitânia, *apud*, COSTA, s/d [grifo meu]).

Ainda falando sobre a cortesia, dizer que esta é fundamental para o Amor Cortês não quer dizer que se possa negar o erotismo existente nessa nova forma de amar. Para comprovar a existência dessa tensão erótica basta ter em mente o costume que possuíam alguns indivíduos de carregarem junto consigo um lenço ou alguma peça de roupa da mulher amada, a fim de obter boa sorte em torneios. Assim sendo, faz todo o sentido a seguinte afirmação: "É assim que o Amor Cortês, pleno deste e de outros paradoxos, apresenta-se simultaneamente como um *extravasamento dos sentidos* e como um sistema educativo para a *contenção dos sentidos*." (BARROS, 1991, 18).

O amor cortês também gerava consequências a nível político, pois a codificação das relações entre o homem e a mulher podia ajudar a resolver os problemas desse aspecto, isso porque ele acabava sendo um instrumento fundamental para que a soberano pudesse manter o seu domínio sobre a categoria dos aristocratas.

O código do "amor delicado" servia aos objetivos do príncipe de duas maneiras. De início ele realçava os valores presentes no setor da aristocracia, já que funcionou como um dos privilégios do homem cortês constituindo-se como um critério maior de distinção, e além disso, ele ajudava a domesticar a "juventude", impondo certas regras a sua atuação, já que o jogo de amor, em primeiro lugar, serviu como um meio de educar os "jovens". O amor cortês ensinava o "jovem" a ser um bom vassalo. De fato, foram as obrigações vassálicas que estavam inseridas nesse "jogo", que, num certo sentido, adquiriam mais importância, já que o objeto do serviço era uma mulher, até então tida como um ser inferior.

A cortesia coloca, portanto, a mulher no centro das atenções: ela é o motivo, a inspiração e o objetivo das boas ações que cavaleiros e namorados devem empreender. Isso é comprovado se analisarmos a cantiga de Bernart de Ventadorn (1150-1180).⁵ Nessa cantiga o Amado afirma sua submissão e vassalagem à sua Amada:

Excelente senhora, nada vos peço,
mas que tão somente me tomeis como vassalo;
e haverei de servir como (serviria) a um honrado suserano,
por qualquer recompensa que fosse.
Trazéis-me inteiramente sob vossas ordens,
coração liberal e clemente,
criatura graciosa e cortês;
nem urso nem leão sois para matarme,
se a vós me rendo [...]

(SPINA, 1956, *apud*, BARROS, 2007, 87).

Uma das consequências dos jogos do “amor delicado” é que eles ensinavam ao cavaleiro desejar o bem do outro mais do que o seu próprio, era isso que o soberano esperava de um membro da corte que estava inserido no contexto da vassalagem. Consequentemente, quando o cavaleiro servia a sua esposa, sustentando a moral do casamento, as regras do amor cortês eram respeitadas e com isso as regras da moral vassálicas eram reforçadas.

A esse respeito Norbert Elias escreve que o padrão de “bom comportamento” na Idade Média, como todos os padrões depois estabelecidos, é representado por um conceito por meio do qual:

[...] a classe alta secular da Idade Média, ou pelo menos alguns de seus principais grupos, deu expressão à sua auto-imagem, ao que, em sua própria estimativa, tornava-a excepcional. O conceito que resumia a autoconsciência aristocrática e o comportamento socialmente aceitável apareceu em francês como *courtoisie*, em inglês como *courtesy*, em italiano como *cortezia*, juntamente com outros termos correlatos, amiúde em forma divergente.[...] Com esses termos, certos grupos importantes do estrato secular superior, o que não significa a classe de cavaleiros como um todo, mas principalmente os círculos cortesãos que gravitavam em torno dos grandes senhores feudais, designavam o que os distinguia, a seus próprios olhos, isto é, o código

5 De acordo com José D’Assunção, Ventadorn nasceu na região de Limousin, no castelo de Ventadorn, e viveu na primeira metade do século XII. De origem social humilde, sua arte foi patrocinada pelo visconde Ebles II de Ventadorn, mas em certa altura seguiu para a corte de Eleonor da Aquitânia. Para mais informações ver: BARROS, José D’Assunção. A Gaia Ciência dos Trovadores Medievais.

específico de comportamento que surgiu inicialmente nas grandes cortes feudais e, em seguida, se disseminou por estratos mais amplos (ELIAS, 1994, 76).

Percebe-se, portanto, o papel fundamental que a cortesia, ponto fundamental do Amor Cortês, possuía como orientadora das ações sociais. Esse novo *habitus* social permitiu que a alta classe aristocrática se definisse e gerasse normas de conduta sociais que a diferenciasssem dos demais grupos.⁶ A cortesia se torna o ideal de comportamento aristocrático, uma arte de viver que implica polidez, refinamento de costumes, e ainda, além dessas qualidades puramente sociais, o sentido da honra cavaleiresca.

Esse é um dos motivos pelos quais Georges Duby vai afirmar que esse “jogo” do amor não era permitido a homens de todos os níveis da sociedade, mas apenas aos cavaleiros. Essa realidade é perceptível ao analisar a cantiga de Guilherme de Aquitânia:

Não comete pecado mortal a dama
que ama o cavaleiro leal;
mas se ela ama o monge ou o clérigo,
fá-lo sem razão:
pela Justiça deveria ser queimada
com um tição.

Guilherme de Aquitânia (1071-1127), *apud.*, COSTA, s/d [grifo meu].

Amor Cortês e Matrimônio

No primeiro século trovadoresco há o embate entre duas concepções de casamento. A primeira era trazida pela Igreja e transformava o casamento em um sacramento que valorizava a escolha mútua dos futuros cônjuges; e a segunda é a que predominava nos meios aristocráticos, e que levava os enlances matrimoniais a serem determinados pelos interesses familiares.

Quando escreve sobre o casamento, Marc Bloch afirma que este era muitas vezes apenas uma associação de interesses e, para as mulheres, uma instituição de proteção. A

⁶ Na sociedade medieval, desenvolveram-se certas formas de vida, e o indivíduo era obrigado a viver dentro delas como cavaleiro, artesão, servo da gleba, entre outros. Era essa forma de viver, de falar, de vestir, de fazer ou deixar de fazer algo que definiam o indivíduo como pertence a um determinado grupo. Para mais informações a respeito do conceito de *habitus* ver: ELIAS, Norbert. A sociedade de Corte.

Igreja, por sua vez, não era a favor de segundas ou terceiras núpcias, mas, socialmente, o casar de novo tinha quase força de lei, sem dúvida por causa da preocupação de colocar a satisfação da carne sob o selo do sacramento e, nos casos em que era o homem a perecer primeiro, porque o senhor via uma ameaça à boa ordem das coisas em qualquer terra governada por uma mulher. Além disso, o autor escreve que “Numa sociedade em que o indivíduo pertencia tão pouco a si próprio, o casamento, que, como já vimos, punha tantos interesses e, jogo, estava longe de se assemelhar a um ato de vontade pessoal.”, e devido a esses motivos, “A decisão, acima de tudo, pertencia ao pai.” (BLOCH, 2009, 269)

Não é de se espantar, portanto, que o Amor Cortês tenha apresentado uma faceta antimatrimonial, já que o casamento era o principal território de sujeição do feminino pelo masculino e da tutela religiosa através do sacramento. Daí o papel simbólico do marido ciumento, traído ou desprezado secretamente pela esposa em favor do amante cortês.

A relação entre Amor Cortês e casamento na sua forma tradicional também é formada por contradições, isso porque oficializar e tornar público a relação amorosa no Amor Cortês é trair o Segredo; realizar uma escolha amorosa relacionando-a aos interesses sociais e materiais é uma traição aos ditames da paixão; submeter à mulher a uma hierarquia baseada na proeminência do masculino seria ir contra a exaltação da Dama idealizada; etc.

A mulher, sempre tão oprimida, passa a adquirir maior visibilidade social e até uma melhoria da condição feminina em certas regiões da Europa, sobretudo no mundo dos trovadores cortesões, isso porque a cortesania requer que a mulher se mostre fria, já que a atitude cortesã e cavaleiresca de infinita paciência e abnegação deve ser própria do homem, envolvendo a extinção de sua própria vontade, para que assim reconheça à mulher como um ser superior.

Christiane Klapisch-Zuber escreve que a romantização do amor, instaurada a partir das relações cortesãs e a idealização da mulher pelo seu amante, não invertem as polaridades tradicionais do masculino/feminino (KLAPISCH-ZUBER, 2006, 137). Para o amante cortesão, a sua dama não é uma realidade existencial. Ela continua sendo, sobre seu pedestal, uma essência obediente à obsessão da virgindade que a faz inclinar em direção da abstração.

Georges Duby refuta a hipótese de que o amor cortês seja uma invenção feminina, já que ele era um jogo de homens. Ele não recusa o fato de que através do amor cortês possa ter ocorrido uma promoção da condição feminina, mas que ao mesmo tempo houve uma promoção da condição masculina de maneira que a distância entre os homens e as mulheres permaneceu a mesma (DUBY, 1990, 348). Este autor procura mostrar que afirmar que o amor

cortês trouxe novos modelos comportamentais para as relações entre homens e mulheres não quer dizer, entretanto, que se tenha colocado um ponto final na forma bruta com que os maridos tratavam suas mulheres nas zonas mais afastadas das chamadas “ilhas de civilização” e até mesmo nelas.

Essa afirmação quer dizer que não se pode negar que nos locais onde havia uma busca pelas formas de atuação social mais “civilizadas”, as mulheres vivenciaram uma valorização social, uma vez que eram participantes ativas desse “jogo do amor”, pois ainda que fosse um jogo de homens para homens, apenas o consentimento ou a negação por parte das mulheres de se entregar a esse “vassalo” garantia ou não, que o jogo se perpetuasse, e o mais importante é que as mulheres tinham consciência disso, como se prova no trecho do Livro *Tratado do Amor Cortês*, de André Capelão:

Reconheço que é bom amar, e que só devemos dar nosso amor aos homens de mérito; mas vós tentais privar-me da liberdade que me foi concedida pelo Amor, de amar quem eu queira. Pois não se pode dar amor ao primeiro pretendente que apareça: portanto, com base na doutrina do Amor, posso recusar amar-vos sem incorrer em censura, e conceder meu amor a outro pretendente (CAPELÃO, 2000, 108)

Conclusão

Ao longo deste trabalho tentou-se demonstrar de que forma o chamado Amor Cortês foi capaz de ultrapassar as barreiras dos livros e chegar à atingir a realidade social. Isso pode ser perceptível em vários aspectos, tais como a utilidade pedagógica vinculada a esse modelo cortesão.

Independente da forma com que se analise o Amor Cortês, não se pode deixar de perceber que a cortesia, elemento fundamental do mesmo, passa a ser usado por um determinado grupo para redefinir sua forma de agir e se comportar socialmente, para assim garantir sua diferenciação dos demais agentes históricos do período.

Isso demonstra claramente que essa nova forma de entender o amor vai ser usada com fins sociais, já que por meio desse ideal de cortesia, os jovens aprendem o que vem a ser os laços de vassalagem e de honra, aprendem a controlar seus estímulos carnisais, e a se comportar como manda a etiqueta, tão presente nessas cortes senhoriais em que habitam e onde o conceito de civilidade está em ascensão. Surge então um novo *habitus* social, ou seja, uma

nova forma de agir por meio da qual os indivíduos conseguem fazer com que os demais os vejam e os vinculem como sendo membros das chamadas “ilhas de civilização”

Essa produção cultural passa a fazer parte do imaginário coletivo, pois, apesar de ter seu centro de criação nas cortes, se expandia e chegava a todos os diversos grupos sociais por meio da tradição oral, o que faz todo o sentido caso se pense que a corte era vista como um modelo de perfeição pela população, e como tal, digno de ser imitado.

Outro ponto que merece destaque é a questão da valorização da figura feminina, que está diretamente relacionada com o romance cortês, pois na forma como é estruturado esse tipo de romance, a mulher assume o papel de senhorio na relação e o homem torna-se o vassalo da Dama, da Amada, e já não consegue mais viver sem o amor da mesma.

É fato que isso não quer dizer que a mulher tenha alcançado um nível de vida igualitário ao dos homens, mas não se pode negar, entretanto, que a partir do momento em que a mulher detém em suas mãos aquilo que o homem mais deseja (a permissão de ser cortejada e o aceite ou não do amor e da vassalagem do homem) adquire um poder de barganha que permite a ela agir ativamente nessa sociedade, ainda que dentro dos espaços de atuação que lhe eram disponíveis.

De uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, o Amor Cortês lançou raízes profundas na forma de agir, pensar e amar dos indivíduos da sociedade medieval. Raízes essas tão profundas, que resistiram ao passar do tempo e existem até os nossos dias, ainda que adaptadas às novas realidades.

Referências Bibliográficas

- AZEVEDO, Antônio Carlos de Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BARROS, José D'Assunção. *O Campo da História – Especialidades e Abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BARROS, José D'Assunção. *Os trovadores medievais e o amor cortês - Reflexões Historiográficas*. Alethéia, 2008.
- BARROS, José D'Assunção. *O Amor Cortês – quatro ensaios sobre os trovadores medievais*. Rio de Janeiro: CELA, 1991.
- BARROS, José D'Assunção. *A Gaia Ciência dos Trovadores Medievais*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, v. 41, n. 1 e 2, p. 83-110, Abril e Outubro de 2007.

- BARROS, José D'Assunção. *Música e poder no trovadorismo ibérico do século XIII*. Temas e Matizes: Unioeste, 2006
- BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- CAPELÃO, André. *Tratado do Amor Cortês*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COSTA, Ricardo da. *Poemas de Guilherme de Aquitânia (1071-1127)*. Tradução e Notas. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com>. Acessado em: 05 Abr. 2011.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- DUBY, Georges. *O Modelo Cortês*. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das Mulheres no Ocidente: A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, v. 1, 1994.
- FERNANDES, Raul Cesar Gouveia. *Amor e Cortesia na Literatura Medieval*. Notandum (USP), FE - USP - São Paulo, v. 7, p. 63-68, 2000
- HAUSER Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulisseia, 1996.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. *Masculino/feminino*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2, Bauru: EDUSC, 2006.
- PASTOREAU, Michel. *No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- PEREIRA, Nilton Pullet. *Estudo da fonte literária: o caso das cansos de Guilherme IX*. Disponível em: http://www.unilasalle.edu.br/museu/mouseion/estudo_da_fonte%20literaria.pdf. Acesso em 10 Mar. 2011.
- SANTOS, Lígia Quirino de. *O fino amor*. Disponível em: http://www.nemed.he.com.br/lab/2007/ligia_quirino.pdf. Acesso em: 06 Fev. 2011.
- SPINA, Segismundo. *A Cultura Literária Medieval*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1997
- ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2. Bauru: EDUSC, 2006
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz. A "literatura" medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

A BOA-GOVERNANÇA SEGUNDO D. ÁLVARO PAIS: UMA VISÃO TEOLÓGICA SOCIOLÓGICA SOBRE O PODER HIEROCRÁTICO

Carlos Thadeu Freire da Costa¹

Introdução

O período que vai de c. de 1250 ac. de 1400 testemunhou uma série de modificações centrais na Europa medieval e na Cristandade, que lentamente acabaram por levar tanto à formação dos Estados quanto a novas reflexões sobre qual seria o papel da Igreja, e como ela deveria, efetivamente, se relacionar com a sociedade leiga mais ampla. Com efeito, se o século XV, que o sucedeu, foi mais famoso do que este período de 150 anos, muitas de suas discussões tiveram seu início nele, e não podem ser compreendidos sem ele. Para esta reavaliação, foi fundamental a atividade de alguns historiadores de várias tradições, como a anglo-saxã (DENLEY & WALEY, 2013) a francesa (GUENÉE, 1971), a portuguesa (CARVALHO HOMEM, 1994) que conseguiram perceber como os processos dos quatrocentos encontram suas raízes nos trezentos e mesmo nos cinquenta anos anteriores ao fim do século XIII. A estes estudiosos me sinto grandiosamente filiado, e será em parte a seus estudos que este capítulo deverá sua base de percepção desta época e de seus problemas.

Uma das linhas de força mais marcantes deste longo período de tempo foi a realização de inúmeras propostas para a organização do Estado e, para o entendimento da forma como a Igreja, deveria se relacionar tanto com ele, quanto com o mundo leigo de uma forma geral, através da preocupação com a ideia de bem-comum, ou de boa-governança, ou seja, em como os Estados deveriam ser governados para se adquirir o fim último de suas existências. Este fim último, no mundo medieval era o de auxiliar os homens na Salvação de suas almas, e qual seria o papel da Igreja nele. Outra linha de força fundamental foi o caráter altamente polêmico que estas discussões tiveram neste período. Embora todos os seus intelectuais se

¹ Aluno mestrando do programa de pós-Graduação em História do PPGH –UFF, vinculado ao Scriptorium: laboratório de estudos medievais e ibéricos e orientado pela professora Vânia Leite Fróes com o projeto: A Pena do Bispo e a Pena da Chancelaria: prática e teorização do bom –governo relativa aos clérigos no Portugal de D. Afonso IV (1325-1357).

considerassem cristãos, eles divergiam entre si sobre que lugar a Igreja e acima de tudo, o papado, deveria ter na organização social da Cristandade. Deste modo, enquanto alguns autores como Marsílio de Pádua defendiam a submissão do papado e da Igreja ao Estado secular, em sua obra clássica *O Defensor da Paz* (PADUA, 2005), representado pelo sacro-imperador, outros continuavam a defender que o papa e a Igreja, deveriam estar na primazia da sociedade, também, para o bem-comum.

Este capítulo irá analisar o pensamento de um dos principais defensores deste último grupo, o dos hierocratas. Este defensor é D. Álvaro Pais, frade franciscano, bispo de Silves, em Portugal, juiz na corte pontifical do papa João XXII, em Avinhão. D. Álvaro Pais, ao longo de sua vida, acabou por renovar, segundo nossa concepção, algumas das características do pensamento hierocrático, tornando-o mais palatável e justificável para sua época. Procuraremos expor esta concepção, nesta humilde contribuição, assim como tentaremos articular o seu pensamento à época em que ele viveu e os motivos que, contribuíram para esta modificação de justificativa das bases da hierocracia para o pensamento de D. Álvaro Pais.

A Vida de D. Álvaro Pais, o tempo e o homem:

O nosso autor nasceu em 1270, no lugar de Salnés, no norte da Galícia, sendo filho bastardo de D. Payo Gomes Chariño, membro da nobreza de Castela e almirante a serviço desta Coroa. Na sua infância, foi enviado para a corte do rei D. Sancho IV de Castela, que reinou entre os anos de 1284 a 1295, e lá adquiriu os seus conhecimentos mais básicos. Alguns anos depois, foi para a Escola catedral de Santiago de Compostela e, a partir de lá, se dirigiu para a Universidade de Bolonha, onde se graduou nos dois direitos: o Canônico e o Civil (MARQUES, 2008, 23-24).

A presença de D. Álvaro Pais na Itália foi fundamental não só por lá ter realizado de fato sua formação, mas também, porque nela ingressou na ordem dos frades menores, ou seja, os franciscanos, e porque nela igualmente presenciou alguns dos mais duros embates entre o poder secular, representado pelo Sacro-Imperador, e o poder espiritual, representado pelo papa. Ambos os eventos seriam marcantes em sua vida e em sua trajetória. Como veremos adiante. No que toca a seu ingresso na ordem franciscana, D. Álvaro Pais a ela aderiu em 1304, após ter participado como espectador do capítulo geral da ordem em Assis naquele ano e de ter ficado extremamente tocado com a espiritualidade dos frades. Pelos anos seguintes, o nosso frade andaria por vários conventos da ordem ensinando direito canônico e sendo confessor de seus irmãos por toda a Itália Central e, em 1310 inclusive, vinculando-se por um

breve período, ao convento franciscano de Monte Alverne em Milão (SOUZA & NASCIMENTO, 2020, 491-492).

Quanto aos conflitos entre os papas e os sacro-imperadores romanos, D. Álvaro presenciou na Itália tanto a invasão ao país de Henrique VII, realizada entre 1310 e 1313 e aquela, mais marcante para ele, de Luís IV da Baviera, realizada entre 1328 e 1330. Se no primeiro caso o conflito entre o papa e o imperador foi menos intenso, já que o papa Clemente V aceitou sua eleição, no caso da segunda, as tensões literalmente chegaram à flor da pele. A Luís IV se opôs desde o início o papa João XXII, que defendia os interesses da casa angevina, de origem francesa, sobre a totalidade da península e se considerando o depositário do poder imperial, queria subtrair a Itália ao império para dá-la em conjunto ao rei de Nápoles (SOUZA, 2009, 12), que, por sua vez, prometia em tudo apoiar o papa. Decidido a fazer o papado aceitar sua coroa imperial, manter a unidade do império e convencido da corrupção moral do sumo pontífice, Luís desceu sobre a península e efetivamente, em 1328, se fez coroar sacro-imperador pelas mãos de Pedro de Corvária, companheiro de D. Álvaro na ordem franciscana, a quem fez antipapa com o nome de Nicolau V. (MARQUES, 2008, 29-31; SOUZA & NASCIMENTO, 2020, 492-493). A esta sucessão de eventos, D. Álvaro reagiu de maneira enérgica, vendo em Luís um anticristo e um emissário do demônio, e tomando o lado do papado nesta disputa, como se pode ver na sua obra-prima, que analisaremos mais adiante, *O Estado e o Pranto da Igreja*. A partir deste momento, sua tomada de posição junto à hierocracia dentro da teoria política da época foi decisiva e lhe rendeu inimigos, já que, estando na Itália, teve de fugir até 1330 da perseguição empreendida pelo Sacro Imperador (MARQUES, 2008, 32).

Todavia, o seu apoio e lealdade inflexível ao papado acabou por lhe ser útil até mesmo para além dos planos da convicção, quando o papa João XXII, convidou-o em 1330 para ir a Avinhão e se tornar juiz junto à cúria pontifícia. Na cidade às margens do Ródano, D. Álvaro foi responsável por julgar os delitos cometidos pelos clérigos e de lhes atribuir uma penitência (FOSSIER, 2006, 199-240) que fosse condizente com este. Deste modo, ao atingir a posição de juiz, D. Álvaro Pais alcançava mais um momento balizar de sua vida, após sua formação universitária, seu ingresso na ordem dos menores e sua tomada de posição hierocrática. Dizemos isto, pois a sua experiência de juiz se faz presente na escrita do *Estado e Pranto*, já que muitas vezes, ele enumera nesta obra as falhas dos clérigos, conhecendo-as detidamente e admoestando os faltosos a não permanecerem nestes erros, sob a pena de perderem suas almas imortais.

Apenas dois anos depois, em 1332, nosso frei foi nomeado bispo de Coron, na Grécia então ocupada pelas forças católicas (RILEY-SMITH, 2019, 348-356; 405-408), mas nem chegou a tomar posse de sua diocese, sendo enviado para Portugal um ano depois, como bispo de Silves. Foi então nesta diocese que o momento mais dramático de sua vida aconteceu. Em Portugal, o frei teve de lidar com a política régia decisiva e decidida de D. Afonso IV que, reinando de 1325 a 1357, fez muito para erguer o Estado português, mantendo e ampliando as políticas de seu pai, D. Dinis (1279-1325). Esta política, incluía tentativas de circunscrição do poder eclesiástico, e de sua jurisdição, pelo poder régio, que a partir de um chamamento geral, começado em 1331, desejava tomar para si, a definição de a quem competia determinada jurisdição territorial, se a ele, ou ao poder eclesiástico (VASCONCELOS E SOUSA, 2009, 119-167). Defensor das posições hierocrática, o prelado silvense acabou por entrar em choque com a autoridade régia, e também com o concelho da sua cidade e o cabido de seu bispado, o que o levou a se exilar, em 1349, em Sevilha. Desta cidade do reino de Castela, D. Álvaro escreveu ao papa defendendo-se das acusações contra ele proferidas por seus adversários, dizendo que sua única falha fora defender ardentemente os direitos da Igreja. De qualquer modo, nosso ilustre intelectual não viveu muito mais, falecendo neste ano ou no próximo em sua terra natal.

O tempo de D. Álvaro Pais foi uma época de grandes transformações no ocidente latino e na Cristandade. O poder dos reis territoriais passou por um dos seus momentos de maior fortalecimento entre as últimas décadas do século XIII e os cinquenta primeiros anos do século XIV, algo que só seria recuperado novamente de modo constante, no período que vai de meados do século XV a inícios do XVI. Ao mesmo tempo, o Sacro-Império e o Papado enfrentavam o seu último grande confronto para saberem quais dos dois seria o grande senhor da Cristandade. No final dele, com a morte de João XXII, em 1334, e de Luís IV da Baviera em 1350, nenhum dos dois havia se saído realmente vencedor e os reis com o poder acumulado tinham lançado ou ampliado as bases para os Estados da Europa Ocidental. O mundo, assim, mudara, embora suas linguagens políticas continuassem a ser semelhantes e os defensores da hierocracia acreditassem que poderiam defender sua cosmovisão política e sua validade, ainda que com outros argumentos além dos tradicionais que remontavam ao século XI (OAKLEY, 2012, 15-42). Será exatamente este o ponto que trataremos a seguir, passemos a ele.

A Hierocracia papal até D. Álvaro Pais:

Tendo nascido na segunda metade do século XIII e morrido na primeira metade do XIV, D. Álvaro Pais fez parte de uma Igreja que ainda defendia as teses da hierocracia pontifícia. Conforme vimos, este tipo de pensamento remontava ao século XI quando a Igreja passou pelo período da reforma gregoriana², que foi um movimento no qual o papado buscou fortalecer o seu poder como dirigente máximo da Cristandade. Vastíssima é a historiografia que se dedicou a este tema ao longo dos anos, mas ela parece concordar de modo amplo que as motivações que levaram a esta tomada de posição dos pontífices foram não só razões políticas e econômicas, mas também convicções espirituais e morais (MIRAMON, 2017; LYNCH & C. ADAMO, 2014, 156-171).

De fato, a Igreja dos séculos IX e X acabara por ficar largamente na mão dos senhores feudais e reis que aplicavam os benefícios eclesiásticos sobre seus candidatos, nomeando-os bispos, párocos e reitores, e muitas vezes retirando rendas das paróquias e dioceses para seus domínios. Além disso, muitos dos homens que recebiam a mitra episcopal ou outra posição da Igreja eram parentes, apaniguados ou figuras que haviam pago pela sua posição, de modo que nem sempre eram as pessoas mais respeitáveis para exercerem, na visão dos reformadores, estes ofícios divinos. Por fim, o poder do papa de Roma como líder da Igreja era pouco levado em conta, mesmo que teoricamente, se aceitasse a supremacia da Cátedra de São Pedro. Foi este conjunto de fatores, de natureza política (a necessidade de não permitir que a Igreja se tornasse apenas um brinquedo na mão da nobreza), econômica (impedir que todos os seus rendimentos fossem confiscados pelos príncipes seculares), e por fim, genuinamente espiritual (a necessidade de se garantir que se seguisse verdadeiramente por retidão moral os princípios cristãos, de modo a garantir a salvação de todos) que animou a bandeira dos reformadores que iniciaram o seu processo a partir, justamente, do papado.

Em meio a este ambiente de mudança de percepção sobre qual deveria ser o papel da Igreja na sociedade, aquele de verdadeiro condutor desta para o bem-comum, era necessário que se constituísse uma cosmovisão política que auxiliasse os reformadores em sua tarefa e

² A Reforma gregoriana, estendeu-se ao longo dos séculos XI e XII, e desde o século XIX, suscita numerosas questões de cunho historiográfico. Uma das principais delas, é aquela sobre o próprio nome da reforma e o papel que Gregório VII, papa reformador entre 1073 e 1085, teria exercido nela. Se esta figura, carismática e controversa, ficou inextricavelmente associada ao papado reformador, também não é menos verdade que já papas anteriores, como Leão IX, já haviam dado passos importantes, rumo a reforma. Isto fez com que alguns historiadores, optassem por chama-la apenas de reforma, ao invés de “Reforma Gregoriana”.

esta foi justamente a função da hierocracia pontifícia. A Hierocracia defendia, portanto, a supremacia do poder papal, líder do movimento reformador, sobre todo e qualquer tipo de poder terrestre ou temporal. Conforme o tempo avançava e a reforma se aprofundava este modelo de pensamento político foi se aprofundando dentro da Igreja e se converteu genuinamente na sua teoria política oficial, ainda mais após os pontificados de Alexandre III (1159-1181) e Inocêncio III (1198-1216), durante os quais a reforma se consagrou definitivamente como triunfante frente às oposições dos poderes seculares, notadamente do sacro-imperador.

Não obstante tudo isto, os primeiros exemplos registrados do pensamento hierocrático o foram em modelo legislativo e de breves afirmações, das quais os modelos mais famosos foram aqueles de Gregório VII, um dos principais papas reformadores, e de quem a reforma tomou emprestado seu nome, *Os Dictatus papae* (OAKLEY, 2012, 26-37) e *o Decretum* de Graciano de 1145, no qual se sistematizou todo o direito canônico e se consagrou, a título jurídico, a interpretação hierocrática do poder papal (OAKLEY, 2012, 88).

Será nos finais do século XIII e inícios do XIV, justamente quando nosso autor viveu sua juventude, que a hierocracia terá verdadeiramente uma formulação teórica e tratadística, devido ao início das polêmicas que envolverão novamente, passada a reforma, o poder papal e o poder secular, neste meio século (C.1292-1350). Durante este novo confronto, o primeiro grande rival do poder papal foi o rei da França, Filipe IV, o Belo, que, reinando de 1285 a 1314, levou à formação do Estado na França a novos ares, centralizando mais o governo e fazendo extensivo uso de juristas, intelectuais formados em direito romano e, no geral, leigos que contestaram, a partir deste, algumas das prerrogativas da hierocracia. Nomeadamente três eram as razões que opuseram Filipe IV e o papa Bonifácio VIII (1295-1303), um dos papas mais convictos do ideal hierocrático, a saber, a colação dos benefícios, a extensão dos foros eclesiásticos e a questão se o rei teria ou não o direito de levantar as dízimas eclesiásticas a seu favor (MARTIN, 2008, 531). De um lado, o Sumo Pontífice defendia que todas estas prerrogativas deveriam ser apenas do papado, em nome do bem-comum da Cristandade, de outro, o rei da França, em nome do bem-comum do seu reino e reivindicando que também a monarquia francesa e a França, tinha uma relação especial com Deus, e não só o papado, defendia que ele deveria ter algo a dizer sobre estas prerrogativas, senão até mesmo controlá-las completamente.

Exasperado, o papa Bonifácio buscou apoio de intelectuais que partilhavam de suas convicções hierocráticas e encontrou o principal deles na figura de Egídio Romano ou Egídio

Colonna, que, ironicamente, havia sido professor do jovem Filipe em sua adolescência. A Egídio devemos o primeiro tratado intelectual extenso dedicado a defender a hierocracia, o que mostra por si só, que nesta época, ela começava a sofrer ataques, já que não se precisa defender aquilo que é universalmente aceito. O tratado de Egídio chama-se *De Ecclesiastica Potestate, Sobre o Poder Eclesiástico*, em português, e procura demonstrar não só a validade, mas também a veracidade desta posição teórico-política.

Para obter o seu fim Egídio acabou por mobilizar uma grande quantidade de argumentos baseado nas autoridades intelectuais de sua época. Deste modo, a sua obra baseou-se largamente em autores do que Étienne Gilson chamou de “o complexo augustiniano” (GILSON, 2013, 539-555), que defendiam a necessidade da iluminação divina para se alcançar a salvação, e também de outros autores que dialogavam com estes, como o Pseudo-Dionísio, que acreditava numa rígida hierarquia dos seres celestes, o que, por sua vez, teria consequências também no mundo terreno, já que tudo estaria conectado (GILSON, 2013, 157-178). Por fim, e como seria de praxe num pensador cristão medieval, Egídio Romano tira uma boa quantidade dos seus argumentos e de sua cosmovisão hierocrática da Bíblia.

O resultado disto foi uma justificativa da hierocracia pontifical baseada numa analogia entre o mundo humano e o mundo natural, procurando demonstrar como este primeiro deveria seguir o segundo e de como os dois, por sua vez, estavam conectados à vontade divina e a uma ordem divina superior, possuindo uma hierarquia em tudo imutável, como podemos ver abaixo:

E assim como no universo toda substância corporal é regida pela espiritual, porque os céus, que estão colocados nos lugares supremos entre todos os seres corporais, e que tem influência sobre todos os corpos, são governados pelas substâncias espirituais, que são as inteligências que os movem, assim entre os fiéis, os senhores temporais e o poder terreno devem ser regidos e governados pelo poder espiritual e eclesiástico, e especialmente pelo sumo pontífice, o qual, na Igreja e no poder espiritual, tem o ápice e o grau mais elevado. O sumo pontífice pessoalmente só tem de ser julgado por Deus. (ROMANO, *De Ecclesiastica potestate*, Livro I, Capítulo IV)

Como podemos ver pela leitura do trecho acima, existe uma ordem de procedência: os seres espirituais, anjos e arcanjos, regem os corpos celestiais, estes, por sua vez, regem a vida na terra. Portanto, também no mundo daqui de baixo, segundo Egídio, os senhores temporais deveriam ser regidos pelo poder espiritual, que, neste caso, seria representado pela Igreja e, sobretudo, pelo papa, dirigente da Igreja, e o homem mais próximo de Deus. Da mesma forma

que as substâncias espirituais, os anjos e arcanjos, seriam os seres do mundo celeste mais próximos de Deus. O mundo terreno, portanto, seria uma cópia pura e simples deste mundo celestial e teria como objetivo final se aproximar o tanto mais possível dele, a ponto de que, assim, a humanidade pudesse ser salva. O papa, desta forma, deveria ser um homem espiritual, dentro da acepção tradicional, ou seja, um sacerdote, o sacerdote humano, ou, na visão cristã, o bispo por excelência, que conecta esta realidade com a realidade maior e daí retiraria seu poder, como ele diz em outra passagem:

Todas essas coisas, com referência ao estado, são verdade necessária, mas com referência à pessoa são verdade de conveniência. Pois é conveniente que quem está num estado santíssimo e espiritualíssimo seja santíssimo e espiritualíssimo segundo a perfeição pessoal. É também razoável e provável que aquele, por quem toda Igreja reza, seja espiritual e santo. Por isso dizemos daquela sé, que, ou recebe um santo ou faz um santo (cf. Enódio de Pavia. *Libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt*. Corpus scr. eccl. 6, 295). Se o estado do sumo pontífice é santíssimo e espiritualíssimo e tal espiritualidade consiste na eminência do poder, foi bem dito que o sumo pontífice, sendo de todo espiritual segundo o estado e a eminência do poder, julga e domina tudo e ele mesmo não poderá ser julgado, dominado e igualado por ninguém. (ROMANO, *De Ecclesiastica Potestate*, Livro I, Capítulo II)

A teoria de Egídio Romano, portanto, é uma teoria bastante tradicional dentro da escola da hierocracia. O doutor bem fundado, como foi chamado pela Igreja durante sua vida, se utiliza de argumentos já consagrados, de interpretações políticas do pensamento de Santo Agostinho, de autores da patrística mais obscuros, mas considerados fundamentais, como o já citado Pseudo-Dionísio, e de uma equivalência absoluta entre as diferentes esferas da Criação para defender o poder da primazia papal. Além disso, em visão bastante típica, vê o papa como um bispo supremo a quem os reis deveriam se submeter, o que mostra bem que até mesmo a visão hierárquica tradicional da Igreja é mantida intacta em sua sistematização da teoria hierocrática.

O tratado de Egídio, ainda assim, fez história e serviu de base para o desenvolvimento de uma série de outros tratados de corte hierocrático. Pode-se dizer que, ao escrever o primeiro tratado desta teoria já difundida e defendida por toda a Igreja, Egídio forneceu um modelo que seria seguido dentre outros por Tiago de Viterbo em seu *De Regimine Christiano* (*Sobre o regime Cristão*), Augustinho Triunfo em seu *Summa de Potestate ecclesiastica* (*Suma do Poder Eclesiástico*) e o nosso próprio D. Álvaro Pais em seu *Statu et Plactu Ecclesiae*, ou, *O*

Estado e o Pranto da Igreja. É a sua obra magna e as suas ideias sobre a hierocracia que iremos agora analisar.

D. Álvaro Pais e sua visão teológica e sociológica do poder hierocrático:

A obra-prima de D. Álvaro Pais, *o Estado e o Pranto da Igreja*, começou a ser escrita em 1330, em Avinhão e passou por sucessivas adições, em 1335, em Tavira, no Algarve e, em 1340, em Santiago de Compostela, na Galiza (MORAIS BARBOSA, 1988, 15). É uma obra monumental dividida em duas partes. Na primeira parte, o autor se propõe a discorrer sobre política, demonstrando qual deve ser a ordem ideal da Igreja e da Cristandade, enquanto que na segunda se propõe a analisar, assinalar e prescrever os principais pecados que enfermam a Igreja e a sociedade cristã, em todas as suas partes, aos seus olhos. Seu objetivo principal com a obra, portanto, é promover a reforma da Igreja em todos os seus aspectos, de modo a garantir a Salvação das almas e a bem-aventurança destas no Paraíso e no mundo que há de vir.

Como este capítulo é uma intercessão entre a História Política e a História Intelectual nos focaremos na análise da primeira parte da obra, que é onde o nosso autor mais bem estabelece qual deveria ser o seu modelo ideal de sociedade cristã e põe a claro as especificidades do seu hierocratismo. D. Álvaro não rompe completamente com o modelo egidiano. Tal qual ele, sua obra faz parte do complexo augustiniano ou do Augustianismo político, e tal qual ele, também vemos uma série de referências ao Pseudo –Dionísio, como bem notou um dos seus estudiosos mais recentes (CALAFATE, 1998, 224) e também, mais uma vez, como não poderia deixar de ser, à Bíblia.

No entanto, em algumas passagens de sua obra, o nosso bispo e frade galego busca inovar demonstrando que seu pensamento não é pura e simplesmente uma cópia do pensamento de Egídio. Com efeito, ao contrário do Doutor Bem fundado, D. Álvaro Pais procura explicar as bases do poder hierocrático muito mais pela História e pelos seus desdobramentos do que pela analogia entre homem e natureza. Claro que, para o nosso autor, o seu entendimento da História também é sagrado, ela representa, através das ações de seus heróis e suas figuras exemplares, a manifestação da divina providência de Deus, demonstrando assim como Deus também age na História humana. Dentro desta visão, toda a História humana nada mais foi do que uma lenta preparação para a realização do plano de Deus, primeiro, a Salvação do mundo, através da imolação de Jesus Cristo, Seu Filho, seguindo o Juízo Final, em que todas as coisas seriam renovadas de maneira definitiva e os justos teriam a sua

recompensa. D. Álvaro enxerga isto desde a ascensão de Roma, conseguindo enxergar virtude nos povos pré-cristãos e encarando que Deus, poderia ter-lhes dado o domínio do mundo devido à soma de suas virtudes, uma vez que isto contribuiria para o seu plano maior. Desta feita, e após longa digressão sobre a História romana e seus méritos, citando Santo Agostinho, D. Álvaro diz:

Perante estes e muitos outros exemplos em louvor dos côsules romanos, Agostinho conclui, *Da Cidade de Deus*, liv. V, dizendo assim: " A tais homens o poder soberano não é dado senão pela Providência do Sumo Deus , quando ele julga que as coisas humanas merecem tais senhores. (PAIS, *Statu et Planctu Ecclesiae*, Pars 1, Art. 42)

É a ação desta mesma providência divina, atuando no âmago da História humana que faz com que, no entanto, ao mesmo tempo em que esta seja movimento, seja também estabilidade. Com efeito, para o nosso frade galego há elementos que permanecem inalteráveis na história humana, sobretudo e principalmente, esta mesma ação de Deus. Esta ação de Deus faz com que todos os homens, na visão de nosso autor, que são justos e que o conheceram, se filiem a ele desde o início dos tempos e como para D. Álvaro a Igreja é não só a instituição que dispensa os sacramentos necessários para a Salvação, mas também a união de todos estes homens que creem, creram e crerão. Daí advêm, para ele, que esta não esteve presente só desde o sacrifício e ascensão de Cristo, mas também desde a criação do mundo e tendo Abel como o primeiro a aderir a ela após a queda. Como ele mesmo aponta:

E que Abel prefigura a Santa Igreja prova-o Agostinho no *Contra Fausto*, liv. XII, dizendo: " Assim como é reprovado o sacrifício que Caim fez das frutas da terra, e aceito o que fez Abel das ovelhas e suas crias, assim a fé do Novo Testamento louvando o Senhor pela graça da inocência é anteposta aos bens terrenos do Velho Testamento. (PAIS, *Statu et Planctu Ecclesiae*, Pars 1, Art. 36)

Logo, para D. Álvaro a Igreja está presente mesmo antes de sequer a sociedade comum como um todo existir. Ela está presente em cada justo e em cada homem e mulher que optou por louvar a Deus desde antes mesmo de a raça humana se espalhar verdadeiramente através dos muitos outros filhos de Adão. Deste modo, não causará espanto saber que será justamente

na Igreja, entendida como este corpo de fiéis, que a Providência divina age no mundo e que D. Álvaro Pais identificará a base para toda e qualquer forma de sociedade humana, como a rocha sobre a qual estas se desenvolvem. Se assim é, advêm também que necessariamente também os reinos e o império têm de vir dela, pois a realidade do mundo foi ordenada desde o início para a Salvação, assim, o bispo de Silves afirmará, de modo bem claro mais a frente:

Portanto manifestamente se vê pelas deduções, origens, razões, e figuras expostas que a Igreja existiu primeiro que qualquer império temporal justo ou injusto, porque um império é constituído sobre e da congregação dos homens, tendo-se necessariamente de pressupor que essa congregação existiu antes do reino ou império que dela se forma. Ora, se essa congregação é santa, chama-se igreja dos Santos (salmos CXLIX: "Na Igreja dos santos"), mas se é maligna, chama-se igreja dos maus. (Salmos XXV: "Odeio a assembleia dos maus"), como mais acima se provou suficientemente. (PAIS, *Statu et Planctu ecclesiae*, Pars 1, Art. 36)

Uma sociedade que necessariamente vem da Igreja e um reino ou império que também dela necessariamente tem de vir. Está provado assim, dentro da teoria alvarina, a necessidade igualmente da hierocracia, pois a sociedade não poderia, se quer sobreviver, negar suas próprias bases. Esta é, ao meu ver, a primeira grande inovação do pensamento alvarino, pois o nosso bispo e frade retira a ênfase das questões das similitudes com o mundo natural, como já vimos acima, e as põe sobre questões humanas, querendo defender justamente que estas questões, ao mesmo tempo são dinâmicas, também são ordenadas diretamente pelo Altíssimo, e isto lhes dá substância. Contudo, as inovações de D. Álvaro não param por aí, mas também se encontram na forma como ele próprio encara a dignidade pontifical.

De fato, os autores anteriores da Hierocracia, como Egídio, sempre encararam o papa como o principal dos sacerdotes, como o principal dos bispos, e que justamente por isto, uma vez que as duas realidades estavam unidas, deveria ser o condutor de todo o mundo (GILSON, 2013, 708-709), já que o espiritual sempre fora superior ao temporal. D. Álvaro Pais não nega nem que o papa seja um bispo e nem a superioridade do espiritual sobre o temporal, mas vê no papa não só um bispo, mas também um rei. E é justamente de sua função régia, de seu poder real, superior aos demais, que o papa tira o seu poder de submeter os reis temporais. Vemos aqui, portanto, o D. Álvaro jurista em ação. Para ele, ser rei é ter jurisdição, é reger e como sabemos, o papa possuía durante toda a Idade Média, jurisdição sobre os fiéis em sua condição de bispo, pois o espiritual também possuía suas leis, representadas pelo direito

canônico e este era superior ao direito comum, por tratar de uma realidade superior. Deste modo, como o próprio D. Álvaro afirma, o poder real seria em essência:

O principal e precípua acto do poder régio é julgar. Por isso se diz no 3 dos Reis, X, acerca de Salomão: " Constitui-te rei para fazeres juízo e justiça, e julgares com justiça." E no salmo XCVII: " A honra do rei está em amar a justiça." (...) Para isto o expresse na Causa XXIII, q. V, cap. Regum: " O ofício próprio do rei é fazer juízo e justiça". (...) chamando-se por isso, ao poder de julgar *lurisdiction* (jurisdição), palavra derivada de *lure* dicendo (dizer o direito). (PAIS, *Statu et Planctu Ecclesiae*, Pars 1, Art. 53)

Portanto, daí decorre que, qualquer um que possua jurisdição, esteja investido por D. Álvaro Pais de um poder régio e, por isto mesmo, possa vir a ser chamado de rei, o que se aplicava ao papa, como ficou claro acima. O papa, portanto, era o supremo monarca do ocidente e os reis e o imperador eram, dentro desta perspectiva, também seus súditos, assim como o mais comum dos mortais. Indo ainda além, D. Álvaro defenderá, devido a esta superioridade da esfera espiritual, que a realeza espiritual é superior em dignidade à realeza temporal, ainda que esta também deva existir. Como podemos ver abaixo:

Quanto ao poder régio temporal, esse é, enquanto temporal , inferior e menos digno que o sacerdotal que é espiritual , mas pode ser superior a ele , ou enquanto esse poder régio é instrumento do poder régio espiritual que é superior ao sacerdotal (bom argumento na Causa XXIII q. V cap. *Princeps* e cap. *Administratores*), ou na medida em que uma pessoa sacerdotal depende dum rei terreno nalgumas coisas temporais que usa. (PAIS, *Statu et Planctu Ecclesiae*, Pars 1, Art. 53)

D. Álvaro deixa sua posição bem clara. Acima de todos os poderes régios está o poder régio espiritual, que, por sua vez, é seguido pelo poder sacerdotal, e somente depois viria o poder régio temporal. O poder régio temporal, apesar da sua importância é bem menos importante que estes outros dois e deve, em última instância, ser complementar a eles, particularmente ao poder espiritual. É função do bom rei temporal auxiliar os membros da Igreja na luta contra o mal e o demônio, e contra as tribulações internas e externas à sociedade. O poder laico, assim, deve vir sempre em socorro da Igreja. Ele é, como bem definiu José Domigues (DOMINGUES, 2016, 99-121), o Braço secular, o auxiliar da Igreja de todas as horas,

de modo a garantir o bem-comum e que a sociedade caminhe em direção ao seu fim, mas jamais deve ser, ele sozinho, o definidor e o encaminhador deste fim.

As inovações de D. Álvaro Pais, portanto, no que tange à hierocracia, foram sua percepção de ancorá-la em elementos palpáveis da vida humana em sua época, de um lado, na própria sociedade, que possuía grande dinamismo, apesar da crise do século XIV (BASCHET, 2005, 247-274), e que estava repleta, como hoje em dia, de contradições e de questionamentos, e, do outro, associar o seu elemento principal, o papa, à figura primordial no processo de construção do Estado, o príncipe, de modo a colocá-lo como um monarca espiritual, ou melhor, o monarca espiritual. Sua abordagem, portanto, é sociológica, tanto quanto teológica e aí está sua inovação, já que a justificação teológica é necessariamente comum a todas as monarquias.

Considerações Finais

Ao abrirmos este capítulo mencionamos que o período que se estende de 1250 a 1400 foi um período único e de grande importância na formação dos Estados, e mais a frente nele pudemos observar como a vida pessoal de D. Álvaro Pais esteve entremeada pelos conflitos entre os poderes temporal e espiritual. Dentre estes, aquele que o opôs ao rei D. Afonso IV em Portugal foi o que o atingiu mais diretamente, embora também tenha sofrido com outros conflitos nos quais não foi exatamente o protagonista, como os que opuseram o papa João XXII, seu principal mecenas, e o imperador Luís IV, o Bávaro.

Entendo que este caldo da época foi fundamental para entendermos o porquê de o seu pensamento ter tomado esta forma. Fiel por princípio à hierocracia, D. Álvaro Pais jamais poderia imaginar um corte com a suprema autoridade do papa e a leitura atenta dos seus escritos, parecem indicar claramente a sua convicção de que esta era a única condição para se atingir a Salvação plena das almas e de toda a sociedade cristã. No entanto, e apesar disso, nosso bispo de Silves era um homem perspicaz, atento às mudanças que então operavam em seu meio, no meio da Cristandade. O poder real havia se tornado uma realidade, os príncipes possuíam agora grandes instituições a seu serviço, que encarnavam o Estado (RIGAUDIÈRE, 2003, 203-242). Este Estado almejava, através da busca do monopólio da violência, da uniformização legislativa e da construção, com o tempo, de um exército uniformizar toda a vida dentro de suas fronteiras e ser ele próprio, o garantidor da Salvação de seus súditos, a partir da justiça e da paz (HARDING, 2001, 252-278). Deste modo, se podemos concordar que

isto não era em si mesmo uma laicização no sentido moderno da expressão, mas sim, uma sacralização da própria sociedade e do reino, como quis Boisselier (BOISSELIER, 2016, 139-168), também é inegável que se buscava uma autonomia da Igreja e que a sociedade laica passara a entender que, mesmo sendo cristã, ela poderia existir para além desta instituição e poderia, através de seus reis e monarquias sacralizadas, buscar relações com Deus que não necessariamente dependiam da intervenção do papa de Roma e dos bispos.

D. Álvaro conseguiu perceber tudo isto e fez de uma das metas de sua vida a tarefa de exercer uma pastoral sobre a sociedade de modo geral com o objetivo de que esta percebesse que não poderia jamais passar sem a Igreja em todas as suas esferas. Porém, adaptou o discurso, buscando provar a seus interlocutores que o Papa era ele mesmo um rei, o maior de todos, pois instituído diretamente por Deus, e que a sociedade dependia diretamente da Igreja, pois, sem ela, que estaria presente desde Adão, antes da queda, e de Abel, nem sequer poderia existir sociedade. Também deve ser nessa necessidade, nessa busca constante por garantir que a sociedade e o Estado não se apartassem nem minimamente da Igreja, que se deve entender os vitupérios de nosso bispo contra Marsílio de Pádua, um dos maiores defensores da submissão da Igreja ao Estado, ainda que se considerasse bom católico (SOUZA, 2006, 75-98) e sua igualmente notável ação pastoral junto aos reis seculares, notadamente o de Castela, Afonso XI, através dentre outros, dos seus livros, *Colírio da Fé contra as heresias* e *O Espelho dos Reis*, que procurava admoestar a todos, contra as heresias e os pecados, incluindo aí, os reis (MARQUES, 2008, 87-135). Com efeito, embora fosse intransigente em sua defesa da hierocracia, D. Álvaro Pais entendia também, como vimos acima, que o poder real temporal era necessário e ao longo de sua vida, também buscou aconselhá-lo, escrevendo mesmo um Espelho de Reis, *Speculum regum*, que não chegamos a analisar. Isto nos faz perceber ainda outra característica de nosso frade bispo, a de que em seu pensamento havia espaço para todos os organismos políticos da Cristandade, ainda que bem ordenados e seguindo um fim maior.

Logo, D. Álvaro Pais se revela para nós não só como mais um hierocrata, mas sim, como um hierocrata inovador, cujo espírito soube estar à altura dos desafios intelectuais do tempo, ao mesmo tempo em que se mantinha fiel à escola a qual pertencia, a dos hierocratas. Além disso, sua vida e obra nos faz refletir sobre um ponto já levantado por Jean-Philippe Genet (1991), aquele da importância do direito, do comentário bíblico e da eclesiologia para o dealbar dos Estados e para todo o período da Baixa Idade Média em suas discussões políticas.

Por isso, repetimos, a hierocracia de D. Álvaro Pais foi não só teológica, mas também, sociológica.

Referências Bibliográficas:

Fontes Primárias:

PAIS, Álvaro. *O Estado e o Pranto da Igreja, Vol 1* . Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988

PAIS, Álvaro. *O Estado e o Pranto da Igreja, Vol2*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988

PAIS, Álvaro. *O Estado e o Pranto da Igreja, Vol3*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991

ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989

Bibliografia Geral:

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2005

BOISSELLIER, Stéphane. "O Papel da instituição régia no Portugal medievo: ensaio de uma perspectiva estrutural. In: *Locus, Revista de História* , Juiz de Fora, v.22, n.1, p.139-168, 2016

CALAFATE, Pedro. " D. Álvaro Pais" In: CALAFATE, Pedro. *História do Pensamento filosófico Português*, Vol.1: A Idade Média. Lisboa: Editorial Caminho, 1991, pp.221-253

CARVALHO, Armando Luís Homem. " Dionisius et Alfonsus dei gratia reges et comunis utilitatis gratia legiferi" In: *Revista de História da faculdade de letras da Universidade do Porto*, Porto, v.11. 1994. pp.(11-111)

DENLEY, Peter et WALEY, Daniel. *Later Medieval Europe (1250-1520)*. New York: Routledge, 2001

DOMINGUES, José. " O Braço secular Em Portugal na Baixa idade média(séculos XIII-XV)" In: *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos[sección Historia del derecho europeo]*, XXXVIII, Valparaíso, Chile, 2016. pp.99-121

- FOSSIER, Arnaud. "La Pénitencerie pontificale em Avignon (XIV siècle) ou la justice des âmes comme style de gouvernement" In: Les Justices d'Église dans le Midi (XI-XV siècles): Fanjeaux, 42^{ème} colloque de Fanjeaux, pp.199-240, Jul.2006
- GENET, Jean-Philippe".L' Economie du politique: Théologie et droit dans la Science politique de l'État Moderne." In: Théologie et droit dans la Science politique de l' État Moderne. Actes de table ronde de Rome, École française de Rome, Rome,V.147,1991. pp.17-28
- GILSON, Étienne. A Filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2013
- GUENÉE, Bernard. L'Occident aux XIV et XV siècles: Les États.Paris: Presse Universitaire de France, 1971
- HARDING, Alan. Medieval Law and the Foundation of the State.New York: Oxford University Press, 2005
- LYNCH et C.ADAMO, Joseph; Philip.The Medieval Church: A Brief History. Nova York: Routledge, 2014
- MARTIN, Hervé (Org.) Les Capétiens (987-1328). Paris: Perrin, 2008
- MIRAMON, De.Charles. . L'Invention de la Réforme grégorienne:Grégoire VII au XIX siècle Entre pouvoir spirituel et bureaucratisation de l'Église.2017. halshs-01522071
- MORAIS BARBOSA, João. "Introdução" In: Estado e Pranto da Igreja, Vol1.. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação científica, 1988,pp.15-65
- OAKLEY, Francis. The Mortgage of the Past: Reshaping the ancient Political inheritance. Yale: Yale University Press, 2012
- RIGAUDIÈRE,Albert(org.)Pouvoirs et institutions dans la France médiévale t.2 Des temps féodaux aux temps de l'État. Paris: Armand Colin, 2003
- SOUZA, C.R., de. José Antônio. " Álvaro Pais , Marsílio de Pádua e o artigo 68 do livro primeiro do Estado e Pranto da Igreja. "In: Revista Veritas, Porto Alegre, v.51, n.3, pp.75-98, set. 2006.
- SOUZA, C.R., de. José Antônio.As Relações de Poder na idade média tardia. Porto Alegre/ Porto: U. Porto Edições; EST edições, 2009
- SOUZA, de. Armênia Maria." Os Pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)" Tese defendida pelo PPGH da UNB, 2008.
- SOUZA, de. Armênia Maria." Álvaro Pais " In: SOUSA NASCIMENTO , de Renata Cristina et al. (orgs.) Dicionário: Cem fragmentos biográficos: a idade média em trajetórias.Goiânia: Editora tempestiva, 2020. pp. 491-497
- VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo.D. Afonso IV. Casais de Mem Martins: Temas e Debates,2009

ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL PARA CRIANÇAS COM DEFICIÊNCIA INTELECTUAL: O USO DE FONTES PRIMÁRIAS COMO ESTRATÉGIA

Cleiton Batista de Oliveira¹

Luíza Nascimento Ferreira Lopes²

Mara Lúcia Reis Monteiro da Cruz³

Introdução

O capítulo V da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional aborda a educação especial. Nele podemos perceber que além dos direitos básicos de acesso do aluno com deficiência à escolaridade, temos uma preocupação em reafirmar a necessidade de adaptações curriculares e metodológicas no ensino a esse público, como é evidente no artigo 59, I, da mesma Lei (BRASIL, 1996). Maria Do Céu Roldão (2003, apud PLETSCHE, SOUZA, ORLEANS, 2017) ao analisar o conceito de diferenciação curricular, entende que esta pode ser dividida em 3 níveis: político, organizacional e pedagógico-curricular, sendo este último o que trataremos no presente trabalho, mais especificamente abordando o ensino de estudantes com deficiência intelectual (DI).

Para entendermos a questão da deficiência intelectual, utilizaremos a teoria de Vigotski (2021a). Para este autor, a deficiência não deve ser compreendida como limitadora da capacidade do aluno de obter um conhecimento que não seja meramente mecânico e superficial. Estes estudantes podem atingir um conhecimento mais aprofundado a partir de um ensino adequado, que vise garantir que construam reflexões sobre que é ensinado, não agindo apenas como receptores passivos do conteúdo.

O ensino de história ainda é um desafio na área da educação especial, principalmente pela grande dificuldade dos alunos em compreenderem a noção de temporalidades (APA,

1 Mestrando do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE ENSINO EM EDUCAÇÃO BÁSICA (PPGEB CAp/UERJ), licenciado e bacharel em história pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Integrante do Grupo de Pesquisa Formação em Diálogo: narrativas de professoras, currículos e culturas (GPFORMADI) e do Programa de estudos medievais (PEM-UERJ). cleitonoliveira06@gmail.com

2 Graduanda do curso de História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista de extensão do PEM-UERJ. luiza.n.f.lopes@outlook.com

3 Mestre e doutora em educação especial. Professora adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Integrante do Grupo de Pesquisa Formação em Diálogo: narrativas de professoras, currículos e culturas (GPFORMADI).

2014, 34-36). Isso inclui também as temporalidades mais afastadas, mas que, ao mesmo tempo, também são ressonantes na sociedade em que o estudante vive, logo, o ensino de temporalidades mais antigas como a Idade Média se torna um desafio maior ainda.

A partir dessa realidade e da necessidade do surgimento de novos métodos de ensino, o presente trabalho se propõe a apresentar uma alternativa didática no ensino de história medieval para alunos com deficiência intelectual: o uso de fontes primárias como meio de aproximar o aluno da natureza concreta do que está estudando na aula de história medieval, mas sempre com uma preocupação de que esse ensino seja verdadeiramente profundo e formador de uma opinião crítica por parte do aluno, o que caracteriza uma verdadeira inclusão escolar⁴ (SILVA, 2015, 25).

Escolhemos como fonte primária um trecho do Mil e uma noites. O texto escolhido é "Aladdin e a Lâmpada Mágica", história essa conhecida de várias crianças e adolescentes. A partir da utilização dessa história buscaremos desenvolver e facilitar o processo de aprendizagem de conceitos e ideias, como a expansão muçulmana.

A deficiência intelectual

O *Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* 5.^a edição, conhecido como DSM-V (APA, 2014), documento aplicado por toda área da saúde no que tange ao diagnóstico de pessoas com deficiência, síndromes e transtornos, define Deficiência intelectual como transtorno do desenvolvimento intelectual. "É um transtorno com início no período do desenvolvimento que inclui déficits funcionais, tanto intelectuais quanto adaptativos, nos domínios conceitual, social e prático." (APA, 2014, 33). Para o diagnóstico, devem ser preenchido três critérios, entre eles, a pessoa deve apresentar:

Déficits em funções intelectuais como raciocínio, solução de problemas, planejamento, pensamento abstrato, juízo, aprendizagem acadêmica e aprendizagem pela experiência (...) Déficit em funções adaptativas que resultam em fracasso para atingir padrões de desenvolvimento e socioculturais em relação a independência pessoal e responsabilidade social. Sem apoio continuado, os déficits de adaptação limitam o funcionamento em uma ou mais atividades diárias, como comunicação, participação

4 Entendemos por inclusão escolar, além da garantia de matrícula de crianças com deficiências, altas habilidades/superdotação e transtornos do desenvolvimento em escolas comuns, conforme previsto na legislação em vigor, o oferecimento, por estas escolas, de oportunidades concretas de aproveitamento acadêmico para este público.

social e vida independente, e em múltiplos ambientes, como em casa, na escola, no local de trabalho e na comunidade (APA, 2014, 33).

A deficiência intelectual pode ocorrer com ou sem comorbidades como por exemplo o transtorno do espectro do autismo, a síndrome de Down, o transtorno do déficit de atenção/hiperatividade, transtornos depressivo e bipolar, transtornos de ansiedade, transtorno do movimento estereotipado (com ou sem comportamento autolesivo), transtornos do controle de impulsos e transtorno neurocognitivo maior (APA, 2014, 40).

Entre as áreas afetadas pela deficiência intelectual, encontramos a área relativa à noção de tempo e tudo que envolve esse conceito. Essa dificuldade é apresentada desde os casos considerados leves, até os casos mais graves (APA, 2014, 34-36). Os alunos apresentam dificuldades de temporalização em situações cotidianas como as que envolvem horas, dias, semanas e meses, além de temporalidades mais longas como anos, décadas e séculos. Essa dificuldade com conceitos temporais representa uma dificuldade ao ensino de história.

Apesar da dificuldade, compreendemos que o aluno com DI não deve ser visto de forma descontextualizada de seu ambiente social. A múltipla dimensionalidade da concepção de DI caminha contra o entendimento desta como estática e imutável, sendo permeada por contextos históricos, sociais e culturais (OLIVEIRA, 2009). Por isso, entendemos que a condição dos alunos com DI não é só biológica, nem tampouco se configura como um atestado de incapacidade. Segundo De Carlos (2001, apud OLIVEIRA et al, 2013, 25) a "[...] deficiência tem caráter mais social do que biológico". As particularidades psicológicas [...] estão mais relacionadas ao social que ao núcleo biológico, ainda que este não possa ser desprezado".

Essa perspectiva está baseada na Teoria Histórico-cultural, em especial nos trabalhos de Vigotski. A teoria histórico-cultural surgiu num contexto de grandes transformações na Rússia. Após a Revolução, a sociedade russa passa de um sistema monarquista para um socialista. Por conta dessa grande transformação, autores como Lev Vigotski, Alexander Luria e Alexei Leontiev propõem uma nova psicologia e consequentemente uma nova pedagogia (PRESTES, 2020; PRESTES; TUNES, 2017).

Muito influenciada por pressupostos marxistas e em especial pelo materialismo dialético, a teoria histórico-cultural entende o ser e o seu desenvolvimento como parte de um processo histórico e como fruto da cultura. Seriam as relações entre os indivíduos, mediados por instrumentos culturais, que promovem o desenvolvimento das pessoas. A teoria histórico-cultural foge do determinismo biológico, dando espaço e primazia para as relações humanas (PRESTES, 2020; KRAVTSOV, 2014).

Essa perspectiva traz uma nova interpretação ao processo de desenvolvimento de grupos como as crianças com deficiência intelectual. Vigotski inaugura uma nova forma de entender a criança com deficiência e principalmente a que tem deficiência intelectual. Para o autor, esta não deve ser vista como menos desenvolvida que outra sem deficiência. O desenvolvimento da criança com deficiência deve ser visto como outro, específico e singular (VIGOTSKI, 1997).

O foco não é a dificuldade, mas sim o que ele chama de processo de compensação, que consiste nas respostas que o meio oferece para favorecer a participação social do indivíduo com deficiência. Vigotski não nega o caráter biológico da deficiência, mas insiste que há uma determinação causada por esse fator. Características sociais e culturais desse processo reconfiguram a deficiência. O meio social se torna mediador da relação do indivíduo com a sua deficiência, sendo ele:

Como já disse antes, a criança não sente diretamente a sua deficiência. Percebe as dificuldades que derivam dela mesma. A consequência direta do defeito é a desvalorização da posição social, o defeito é o desvio social. Ela vai estruturando a pessoa, em todos os momentos que determinam o lugar do homem no meio social, seu papel e destino como participante da vida, todas as funções de sua existência social (VIGOTSKI, 1997, 18).

Assim, a deficiência não é um determinante para o processo de aprendizado. O aluno com deficiência deve ser visto na sua especificidade e por isso as adaptações devem ser construídas. É a partir dessa visão que conseguimos partir para atividades e aulas que busquem ajudar nesse processo de desenvolvimento e aprendizagem.

Ainda neste contexto, desde 1992 o Manual da AAMR (American Association on Mental Retardation)⁵ apresenta a definição de deficiência intelectual a partir de uma visão multidimensional. Na 10ª edição, publicada em 2002, esse conceito foi desenvolvido e aprimorado. Desde então foram apresentadas 5 dimensões do funcionamento humano: Habilidade intelectuais, Comportamento adaptativo, saúde, participação social e contexto. Todas essas dimensões devem ser percebidas de maneiras funcionais, ou seja, a partir dos sistemas de suportes, o que “tem por objetivo ampliar, facilitar ou até mesmo possibilitar

5 Atualmente esta associação se chama American Association on Intellectual and Developmental Disabilities (AAIDD). A associação pode ser consultada a partir do site: <https://www.aidd.org/>

Ensino de história medieval para crianças com deficiência intelectual: o uso de fontes primárias como estratégia determinadas situações de interação e participação social para pessoas com deficiência intelectual.” (CRUZ, 2013, 38).

O foco mais uma vez deixa de ser a dificuldade e passa a ser a visão funcional de interação entre as dimensões anteriormente citadas e os sistemas de suporte. A partir dessa perspectiva (e pela perspectiva histórico-cultural) o processo de desenvolvimento, de ensino e de aprendizagem ganham novos sentidos. Consequentemente, a escola também ganha um novo papel.

Neste sentido, cabe à escola, principalmente no caso de educandos com necessidades educacionais especiais, a função de buscar e desenvolver elementos da cultura que possibilitem o estabelecimento de dispositivos de compensação da deficiência. (CRUZ, 2013, 39).

Inclusão e diferenciação curricular

O termo inclusão é usado para designar perspectivas que buscam transformar espaços, experiências e vivências que alcancem a diversidade das pessoas. No campo da educação, a inclusão tem sido usada para se referir ao processo em que crianças com necessidades especiais sejam inseridas e permaneçam na escola comum. Concordamos com essa perspectiva, mas queremos também reafirmar que inclusão é um processo que deve se estender a todos os alunos. A escola por sua essência deve ser inclusiva a todos os alunos.

No caso de alunos com necessidades especiais, as resoluções do Ministério da Educação apresentam a necessidade de um Atendimento Educacional Especializado. Esse pode ser feito prioritariamente nas Salas de recursos, espaço da escola destinado ao atendimento individual do aluno. Porém, para haver inclusão, é necessário que o aluno se sinta pertencente ao espaço escolar, a sua sala e a sua turma. Isso implica em processos que garantam a este aluno acesso ao conhecimento e à vida social em sala.

Segundo David Rodrigues (2013), falar em inclusão é também falar em equidade. Equidade seria não só garantir a mesma oportunidade para todos, mas na verdade dar acesso a todos, mesmo que isso signifique ter políticas diferentes para suprir necessidades diferentes.

Igualdade de oportunidades é um conceito central na equidade. Durante muito tempo entendeu-se que praticar uma política de igualdade de oportunidades era “dar a todos o mesmo”, Olhando com mais atenção vimos que se trata de uma falácia. Dar a todos o mesmo é beneficiar aqueles que estão em melhor situação para entender, receber e

rentabilizar aquilo que lhes é dado. Por isso hoje, pensar em igualdade de oportunidades é pensar a partir do que se recebe e não a partir daquilo que se dá. As nossas sociedades têm investido muito em falsas dádivas, em falsa liberdade, em falsa responsabilidade e em falsa autonomia. Falsas porque são apregoadas como dadas mas sem condições para serem recebidas. Na verdade temos que analisar quais as possibilidades efetivas que toda a população tem para receber e usar estes direitos. A igualdade de oportunidades é pois uma oportunidade de igualdade, isto é, uma oportunidade de a partir das diferenças promover os instrumentos e os direitos que podem conduzir a uma efetiva igualdade (RODRIGUES, 2013, 18).

A partir desse princípio de igualdade e equidade é que levantamos o conceito de inclusão. Só se pode falar em uma educação inclusiva se entendermos a necessidade de cada aluno e como docentes, buscarmos formas de alcançar esse sujeito em sua especificidade. Sem ações como essas não poderemos falar de uma sociedade ou uma escola que garanta o direito ao conhecimento, à socialização e à própria humanização do ser (RODRIGUES, 2013).

Entre as estratégias adotadas para garantir equidade na escola estão as diferenciações curriculares. Ao contrário do atendimento realizado somente fora da sala de aula, a diferenciação utiliza a sala de aula também como espaço de atendimento e de desenvolvimento do aluno. As diferenciações são estratégias “organizadas pelos professores que tenham o objetivo de atender a demandas específicas dos alunos no processo de aprendizagem.” (PLETSCH; SOUZA; ORLEANS, 2017, 271). É necessário portanto eliminar o que limita o aluno, buscando estratégias para auxiliar no seu desenvolvimento.

Esse processo não significa empobrecimento do conteúdo, excluindo o aluno do seu direito ao conhecimento, mas na verdade representa um processo de transformar aquele conteúdo de forma que seja compreensível pelo aluno. É importante salientar que a diferenciação busca tornar o conhecimento acessível a todos. Como definem Marin e Braun:

a finalidade é o desenvolvimento de práticas pedagógicas que permitam o acesso ao currículo, a participação e o progresso de todos os alunos, independentemente das suas capacidades. Isso significa que o “currículo em ação” irá de encontro às diferenças e necessidades de todos os estudantes, os obstáculos pedagógicos serão removidos para que haja acessibilidade curricular MARIN; BRAUN, 2020, 14).

O uso de fontes primárias como alternativa didática

Ainda temos a permanência da visão da deficiência como impedimento para o ensino e a aprendizagem. Apesar de terem o processo de desenvolvimento diferente de outros alunos, isso não significa ele não aconteça. Segundo Vigotski

lhes ensinam de outro modo, aplicando métodos e procedimentos especiais, adaptados às características específicas de seu estado, devem estudar o mesmo que todos os demais alunos, receber a mesma preparação para a vida futura, para que depois participem nela, em certa medida, como os demais (VIGOTSKI, 1997, 149).

Como proposta para essas adaptações, apresentamos o uso de fonte históricas. Com a Escola dos Annales houve uma revolução no que é considerado fonte histórica para o trabalho do historiador. Enquanto antes apenas documentos oficiais eram considerados passíveis de serem analisados cientificamente, na segunda metade do XX há a incorporação de diversas outras possibilidades de reconhecer algo como fonte histórica. Assim, novas portas são abertas para o uso dessas fontes no ensino escolar de história.

É importante apontar que o uso dessas fontes primárias deve ser feito com bastante reflexão, afinal, o objetivo do ensino não é a mera reprodução de conceitos estabelecidos, mas sim a fomentação de uma consciência crítica e histórica dos estudantes (FRANÇA, 2016).

Os documentos não serão tratados como fim em si mesmo, mas deverão responder às indagações e às problematizações de alunos e professores, com o objetivo de estabelecer um diálogo com o passado e o presente, tendo como referência o conteúdo histórico a ser ensinado. (...) o tratamento dado ao documento histórico implica, por parte do aluno, a mobilização de conhecimentos e informações próprias do conteúdo abordado, para que ele possa elaborar apreensões globais e complexas (SCHMIDT, 2010, 117).

Como ressalta Fonseca:

O professor, ao diversificar as fontes e dinamizar a prática de ensino, democratiza o acesso ao saber, possibilita o confronto e o debate de diferentes visões, estimula a incorporação e o estudo da complexidade da cultura e da experiência histórica. (FONSECA, 2011, 37):

No ensino, a crianças com deficiência não é diferente, como já abordamos, é possível a formação dessa consciência nesse público, e é nesse processo que as fontes primárias podem ser uma ferramenta importante.

As ferramentas culturais são um importante aspecto para o processo de desenvolvimento do ser. O desenvolvimento das funções psíquicas superiores só é possível a partir da mediação dos signos culturais, mediadores e ferramentas (VIGOTSKI, 2021b). É nessa perspectiva que entendemos que as fontes históricas e a ação do professor são importantes para o processo de desenvolvimento e aprendizagem.

O professor é aquele que constrói “estratégias metodológicas que propiciem acesso ao pensamento reflexivo sobre a vida, e sobre os bens da cultura” (ANACHE E MARTINEZ, 2007, 50). Além disso ele

(...) destaca, recorta informações e significados em circulação na sala de aula, direcionando a atenção das crianças para eles; induz à comparação entre informações e significados, possibilita a expressão das elaborações das palavras, organizando verbalmente seu pensamento; problematiza elaborações iniciais da criança, levando a retomá-las, a refletir sobre possibilidades não consideradas, a refletir sobre seus próprios modos de pensar (FONTANA; CRUZ, 1997, 112).

Entre as possíveis dificuldades que um aluno com deficiência intelectual pode apresentar é a de abstração. Isso não significa que não se deva buscar desenvolver essa função superior no aluno. Como nos afirma Vigotski “Assim como é praticamente inútil lutar contra o defeito e suas consequências diretas, inversamente, a luta contra as dificuldades na atividade coletiva é legítima, frutífera e promissora” (VIGOTSKI, 2021a, p. 217). Ao utilizar as fontes históricas em sala o professor pode auxiliar no desenvolvimento das funções superiores e do processo de abstração desse aluno. Segundo Shimazaki e Mori:

A pessoa com deficiência intelectual, quando deixada agindo por si mesma, terá maiores dificuldades em atingir o pensamento abstrato. O professor deve ajudá-la a fazer abstrações, bem como organizar e oferecer os instrumentos necessários que possibilitem ao aluno reorganizar sua atividade cognitiva. O professor e a escola constituem uma instância mediadora para o desenvolvimento dos processos psíquicos superiores (SHIMAZAKI; MORI, 2012, 65).

Cabe ao professor produzir esse desenvolvimento através da instrução e atividade. “Somente é boa a instrução que ultrapassa o desenvolvimento da criança” (VIGOTSKI, 2021b, 174). A atividade deve ser feita pensando no desenvolvimento futuro do aluno e não no seu estágio atual. Essa possibilidade de desenvolvimento é que o Vigotski chama de Zona de

Desenvolvimento Iminente⁶, ou seja, funções que ainda não estão completamente desenvolvidas, mas estão nesse processo. Existe uma possibilidade de desenvolvimento.

A zona de desenvolvimento iminente indica as funções que ainda não amadureceram e encontram-se em processo de amadurecimento, funções que amadurecerão amanhã, que ainda se encontram em estado embrionário; são funções que não podem ser denominadas de frutos, mas de brotos, ou seja, o que está começando a amadurecer (VIGOTSKI, 2021b, 190).

É aí que o uso de fontes primárias se torna uma alternativa didática para esses estudantes, uma vez que se pode utilizar de algo real e concreto para associar ao ensino de história, especialmente de temporalidades muito afastadas e que sejam complicadas de se associarem com o presente ou com seu dia a dia.

O ensino a pessoas com deficiência intelectual se baseia muito nos interesses de cada aluno, desta forma vemos as fontes históricas como algo que possa provocar o interesse e a curiosidade do aluno, de forma a despertar a vontade de estudar aquilo que o professor propõe.

Vemos então, como o uso de fontes primárias é uma forma inovadora que busca tornar o ensino de história mais atrativo para os alunos com deficiência intelectual, mas também como uma ferramenta que os auxilie a compreender melhor o que está sendo ensinado ao apresentarem coisas concretas e reais que se ligam ao conteúdo.

É necessário atentarmos que os recursos diferenciados não precisam se restringir somente aos alunos com deficiência intelectual, mas na verdade podem se mostrar ótimas estratégias para alcançar a turma toda.

As Mil e Uma Noites

A obra *Mil e Uma Noites* é uma coletânea de histórias oriundas da cultura oral oriental, especialmente árabe, mas também persa, egípcia e indiana. Durante os séculos VIII e IX, sob o governo do califa Harun Al-Rashid e sua Casa da Sabedoria, foi feita uma primeira tentativa de compilação dessa história. Apesar disso, a história passou por algumas transformações. No século XIII a parte central do livro ganhou forma. No Século XVI ganhou a forma que conhecemos hoje e no XVIII foi acrescentada algumas histórias durante a sua tradução feita

6 No Brasil a tradução mais usada do conceito é Zona de Desenvolvimento Proximal, mas usamos como base a tradução de Zoia Prestes (2021) que entende que o termo iminente está em maior acordo com o sentido original no russo.

por Antoine Galland (SENKO, 2018), que para alguns pesquisadores, sofreu tantas transformações, recortes e censura, que se configura como uma outra história.

A narrativa conta a história de âhriyâr /Xahriár/, um rei que descobre que sua mulher o traiu com um escravo. A partir daí o rei começa uma busca pra saber se existe alguém mais infeliz que ele. Em sua caminhada descobre duas coisas: existem pessoas mais infelizes que ele e a segunda é que as mulheres não podem ser dominadas. O rei então decide voltar para o seu reino e se casar todos os dias com uma mulher diferente, mandando matá-la na manhã seguinte. Depois de várias mortes, uma mulher, filha de um grande vizir, chamada ahrâzâd /Xahrazád/ monta uma estratégia para conter o rei. Ela seria uma das noivas e noite após noite contaria uma história para o rei, o seduzindo e o encantando. Assim, a narrativa se estende por 1001 noites. No final, âhriyâr está apaixonado por ahrâzâd e decide não matá-la (JAROUCHE, 2005).

Mamede Mustafa Jarouche (2006) aponta que o Mil e uma noites representa uma mistura de gêneros literários, tais como hurafat (fábulas), asmar (histórias para se contar à noite), o histórico e o faraj ba'da assidda, "libertação depois da dificuldade". Por se tratar de uma obra muito rica e diversa, o seu uso na educação pode ser muito bem explorado. Como fonte primária, o livro traz informações importantes que podem ser analisadas para entender como era o mundo árabe medieval, sua cultura. Jarouche diz que a narrativa demonstra a dinâmica política, cultural, social e econômica do mundo árabe. Desde representação da religião, das mulheres, das atuações políticas, dos grupos sociais marginalizados e até mesmo das relações sociais entre grupos como cristãos, judeus e muçulmanos (DAMIEN, 2017; SENKO, 2018).

É importante também ressaltar que o devido uso do *Mil e Uma Noites* pode ser um fomentador de uma desconstrução das visões dos alunos de que a Idade Média apenas deve ser estudada apenas a partir da visão eurocêntrica, trazendo novas formas de olhar o mundo medieval.

A atividade

A atividade proposta utiliza o texto narrativo do Aladdin e a Lâmpada Mágica, retirada da obra citada acima. A história já é conhecida por boa parte das crianças e adolescentes por conta dos filmes produzidos pela Disney. Apesar de ser uma releitura e misturar mais de uma história, o filme aproxima o aluno da narrativa. Isso de certa forma auxilia na leitura e

Ensino de história medieval para crianças com deficiência intelectual: o uso de fontes primárias como estratégia compreensão da narrativa. Utilizaremos a tradução de 2012 feita por Mamede Mustafa Jarouche, diretamente do árabe. A tradução faz parte de uma coleção de 4 volumes (2005-2012), contendo todos os contos descritos nos mais diversos fragmentos. Para tradução dessa história específica, Jarouche utiliza o manuscrito "Árabe 4678", que está na Biblioteca da França, em Paris.

A história conta que Aladdin é um jovem pobre, preguiçoso, que não trabalha, não ajuda sua família e vive o dia todo na rua, sendo um desgosto para seus pais. Após a morte de seu pai, um feiticeiro o encontra na rua e se passa por um tio seu. O feiticeiro tenta usar Aladdin para pegar a lâmpada mágica. O plano não dá certo e Aladdin acaba ficando com a lâmpada. Um dia ele vê a filha do sultão e decide usar a magia da lâmpada para conquistar a confiança do sultão e a mão da filha dele.

É necessário que se destaque antes, que para a leitura do texto ser efetiva, pode ser necessário aplicar algumas adaptações ao texto. As técnicas de leitura fácil apresentadas por são exemplos de adaptações que podem ser feitas para que o texto se torne cada vez mais inteligível para o aluno com deficiência intelectual (SANTOS; CRUZ; BAIÃO, 2019).

A técnica de leitura fácil surge como possibilidade de uma adaptação da leitura para esses alunos. É possível reescrever um texto mudando algumas estruturas gramaticais, sintáticas, da diagramação etc. O que se propõe na leitura fácil não é empobrecer o conteúdo do texto, mas torna-lo rico o suficiente para que seja inteligível por todos, inclusive aqueles que estão em processo de alfabetização.

Os textos de leitura fácil evidenciam a necessidade de remover as barreiras dos textos escritos, não somente para estudantes com deficiência, mas também para leitores iniciantes. Tal recurso se propõe a incentivar a leitura e tornar os conteúdos acessíveis, a fim de promover o letramento e favorecer o processo de ensino-aprendizagem (SANTOS, CRUZ, BAIÃO, 2019, 115).

Portanto antes de aplicar a atividade, o professor poderá fazer algumas alterações no texto a fim de torná-lo compreensível ao aluno. Como possíveis mudanças, pode ser realizada a troca de algumas palavras por sinônimos, como as que não são tão comuns ao seu cotidiano, ou que não façam parte do seu vocabulário, pode, também, ser elaborado um glossário. Durante a atividade, podem ser consultados dicionários históricos, como no nosso caso estamos falando de um texto histórico.

O conceito que pretendemos desenvolver com os alunos é o de expansão árabe. Antes do surgimento do islã, os povos da Península Arábica viviam dispersos em pequenos grupos familiares. Em 610 do calendário cristão, Maomé começa a receber revelações e assim, começa

sua pregação que irá gerar uma nova religião, o islamismo. A partir de Maomé uma tentativa de unificação foi sendo feita. O profeta em sua última visita a Meca fez a seguinte declaração final: “Sabei que todo muçulmano é um irmão de todo muçulmano e que os muçulmanos constituem uma irmandade” (HOURANI, 2001).

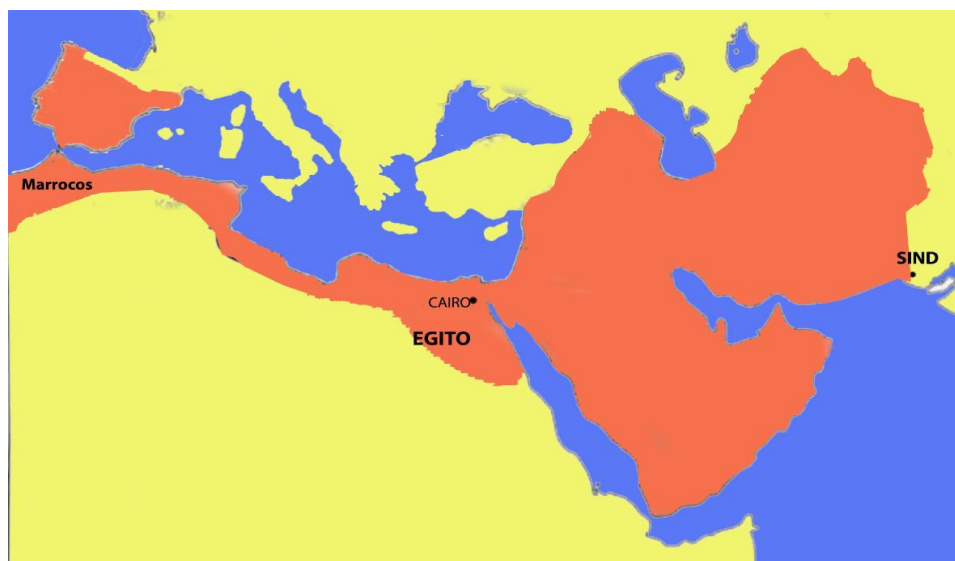
Essa declaração tenta construir a ideia de que o ser muçumano está acima de identidades tribais, políticas, étnicas ou culturais. Indiscutivelmente o Islã uniu e deu força a esses povos antes dispersos. Após a morte de Maomé um movimento de expansão muçumana – Jihad, a guerra santa pela fé – foi acontecendo. Os árabes saíram da península arábica e avançaram contra os impérios Bizantino e Persa, disputando territórios com os dois maiores impérios da região. Para o oeste chegaram no Norte da África. A partir de lá entram na Península Ibérica com exércitos de árabes e berberes, e atravessaram os Pirineus, colocando em xeque o domínio de toda a Europa Ocidental (LEWIS, 2010).

A partir da leitura da história do Alladin, o aluno poderá se deparar no texto com diversos trechos que façam referência a esse grande território. Em diversos momentos a história cita alguns lugares. “Conta-se, ó rei afortunado, que viveu outrora numa cidade da China cujo nome esqueci (pois só Alá é onisciente) um alfaiate pobre que tinha um filho chamado Aladdin.”, “Esse dervixe, que vinha dos confins do Marrocos, era um insigne feiticeiro” e “Deixei esta terra trinta anos atrás e tenho viajado pela Índia e o Sind. Estive também no Egito e morei na cidade maravilhosa do Cairo. Depois, fui para o Marrocos onde morei vinte anos.” (JAROUCHE, 2012).

Os trechos acima demonstram uma importante característica desse mundo árabe: a grande circulação de pessoas. Como diz Hourani: “No fim do século X, passara a existir um mundo islâmico, unido por uma cultura religiosa comum, expressa em língua árabe, e por relações humanas forjadas pelo comércio, a migração e a peregrinação” (HOURANI, 2001, 70). A partir dessa leitura o professor poderá construir com o aluno dois mapas.

O primeiro é com marcações nas locais que os trechos acima citam. Assim, o aluno junto do professor poderá perceber que é um grande território descrito. Nesse momento pode ser discutido a distância dos lugares citados, o tamanho desses territórios. O objetivo é que o aluno reconheça e entenda a grandiosidade do território.

Após esse passo, o professor poderá mostrar um segundo mapa que marca o território dos árabes logo após a unificação por Maomé. Nesse mapa, teria somente marcado o território inicial dos árabes. A partir da comparação do mapa feito pela narrativa e do segundo mapa, o professor deve desenvolver um diálogo buscando demonstrar a diferença entre os dois mapas. A partir disso, o aluno poderá entender que houve um aumento no território. O conceito de expansão do mundo árabe poderá ser desenvolvido de maneira mais concreta e próxima do aluno.



Mapa 1: O mapa foi baseado em DUBY, Georges. **Atlas histórico mundial**. Barcelona: Larousse, 2007; Demant, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2013.



Mapa 2: A unificação de Maomé. O mapa é baseado em: O mapa foi baseado em DUBY, Georges. **Atlas histórico mundial**. Barcelona: Larousse, 2007; Demant, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2013.

Ao comparar os dois mapas, é possível pensar numa histórica medieval mais dinâmica. O docente deve junto com o aluno construir uma narrativa para o processo de aprendizado. Para Paul Ricoeur (2010) é a narrativa que guarda o tempo e é através dele que a história se torna tempo humano. Segundo Jorn Rusen a narrativa propõe “procedimentos que dão sentido ao passado, fazendo efetiva uma orientação temporal na vida prática presente por meio da recordação da realidade passada” (RUSEN, 2016, 47). A reconstrução do passado, através da narrativa, pode ser mais dinâmica, atrativa e inteligível para os alunos.

A partir deste ponto, poderá ser desenvolvido outros aspectos da expansão. Ainda utilizando a história de Alladin, podemos desenvolver o aspecto econômico e as trocas comerciais, relações culturais e de circulação de pessoas. Hourani (2001) aponta que desde o surgimento do islã, durante a expansão e depois nos estabelecimentos dos califados, o comércio foi parte importante para os árabes.

A absorção de uma área tão grande num único Império acabara criando uma unidade econômica importante não só pelo seu tamanho, mas porque ligava duas grandes bacias marítimas do mundo civilizado, as do Mediterrâneo e do oceano Índico. A movimentação de exércitos, mercadores, artesãos, estudiosos e peregrinos entre elas tornou-se mais fácil, e também a de ideias, estilos e técnicas. Dentro dessa vasta esfera de interação, foi possível surgirem governos fortes, grandes cidades, comércio internacional e uma zona agrícola florescente, mantendo as condições para a existência uns dos outros. (HOURANI, 2001, 42-43).

Usando o mesmo texto, o aluno poderá selecionar as citações a produtos comerciais. Trechos como: “Dize a teu filho que o casamento será celebrado quando me tiver enviado quarenta pratos de ouro maciço cheios de joias iguais àquelas que me trouxeste a primeira vez.”, “Os pratos devem ser carregados por quarenta escravas jovens e belas como a lua e guardados por quarenta escravos negros, vistosamente trajados” e os trechos:

Quero que me tragas um cavalo de raça sem igual no mundo e uma túnica que os especialistas avaliariam em mil milhares de dinares de ouro. E quero quarenta e oito belíssimas escravas, cada uma com um vestido diferente e tendo suspenso ao pescoço um saco contendo 5 mil dinares de ouro. (JAROUCHE, 2012).

A entrada da princesa Badr Al-Budur em seu novo lar foi de um esplendor histórico. Quatrocentos escravos, alternadamente brancos e pretos, com tochas de ouro, formaram duas alas entre as quais a princesa passou de um palácio a outro, acompanhada pela mãe de Aladdin. À noite, um conjunto de quatrocentas dançarinas, vestidas como flores, executaram danças que só se vêem no Paraíso (JAROUCHE, 2012).

A partir desses trechos, o professor poderá discutir com o aluno de que forma eles conheciam esses produtos, construindo uma ligação entre o tamanho do território que ela marcou e as grandes redes de comércio que existiam no mundo árabe.

Conclusão

A deficiência intelectual, assim como qualquer deficiência, não deve ser vista como um impedimento ou um atestado de incapacidade. Portanto, a partir da perspectiva da teoria histórico-cultural, buscamos reconhecer estes estudantes como seres capazes. Devemos olhar para eles não na tentativa de ver o que falta, mas sim, de entender quais suas potencialidades. Precisamos primeiramente quebrar com estereótipos que são criados para a deficiência.

Fica evidente que o professor deve propor instrumentos para o pleno desenvolvimento do aluno e a aprendizagem de alguns conceitos. O docente deve assumir nesses casos o papel de pesquisador e a partir da dialética entre teoria e prática, deve construir suportes e ferramentas para o aluno.

Exemplificamos isso a partir do conceito de expansão muçulmana e utilizamos o "Mil e uma noites" como fontes históricas. Em nossa reflexão entendemos que o uso de fontes históricas permite ao professor apresentar o conteúdo de maneira mais concreta, fator importantíssimo para o ensino de crianças com deficiência intelectual.

O mil e uma noites apresenta características das sociedades do mundo árabe. Conseguimos inicialmente fazer uma aproximação da cultura e história árabe medieval e o mundo cultural dos alunos, visto que algumas das histórias da narrativa foram utilizadas em desenhos e filmes atuais. Entre os contos, escolhemos o "Aladdin e Lâmpada Mágica". A partir de trechos que descrevem cidades e produtos e do uso de mapas, fica evidente a transformação da dinâmica no oriente medieval. A narrativa de Alladin nos permite questionar e problematizar estereótipos sobre o medievo e principalmente sobre os árabes e muçulmanos.

A utilização de atividades que dêem o protagonismo para o aluno também pode favorecer o processo de aprendizagem do estudante, tendo ele DI ou não. Ao utilizarmos na primeira narrativa o uso de dois momentos diferentes da história medieval, conseguimos também construir com o aluno uma narrativa, habilidade essa que julgamos importante para o aprendizado histórico.

Referências Bibliográficas:

- ANACHE, A. A.; MARTINEZ, A. M. O sujeito com deficiência mental: processos de aprendizagem na perspectiva histórico-cultural. In: JESUS, D. M. et al. (Org.). *Inclusão, práticas pedagógicas e trajetórias de pesquisa*. Porto Alegre: Mediação, 2007. p.43-53.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. Tradução de Maria Inês Corrêa Nascimento, etc al. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- BRASIL. *Lei Nº9.394, de 20 de Dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 03 Ago. 2021.
- CARLOU, Amanda. Estratégias pedagógicas para ensino-aprendizagem de estudantes com necessidades educacionais especiais. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 18, n. 205, p. 03-11, 20 jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43317>. Acesso em: 29 Jul. 2021.
- DAMIEN, Christiane. *O sobrenatural e o mágico nas Mil e uma noites*. Tese (doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.
- FARIS, Algahtani. Teaching students with intellectual disabilities: Constructivism or behaviorism? *Educational Research and Reviews*, v. 12, n. 21, p. 1031–1035, 10 nov. 2017. <https://doi.org/10.5897/ERR2017.3366> Erro! A referência de hiperlink não é válida.
- FONTANA, R.A.C.; CRUZ, M. N. *Psicologia e trabalho pedagógico*. São Paulo: Atual, 1997.
- FRANÇA, Leônilda Fernandes da. Fontes Históricas e o Ensino de História: o Uso de Inventários em Sala de Aula. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DO CEARÁ, 15., 2016, Fortaleza. *Anais...* Disponível em: http://uece.br/eventos/eehce2016/anais/trabalhos_completos/249-39938-21022017-115725.pdf. Acesso em: 29 Jul. 2021.
- GALICIANI, Gabriella Giovanna; CUSTÓDIO, Thais Paes; SILVA, Milene Bartolomei. Estratégias pedagógicas de intervenções para crianças com deficiência intelectual aee. OLIVEIRA, Regina Tereza O.; CONDE, Evelyn Íris L. M.; CONDE, Fábio Marmoré. *Seminários Regionais ANPAE*. Campo Grande, MS: Nº 03, 2018.
- HILLESHEIM, Betina; RAMOS, Flávia Brocchetto. A salvação pela palavra narrada: o caso das “mil e uma noites”. *Cadernos de Educação*, p. 12, 2009.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- JAROUCHE, Mamede Mustafa. O livro das Mil e uma Noites: Dilemas e opções de uma tradução. *Veredas 8*, Porto Alegre, 2007.
- _____. (Trad.). *Livro das Mil e Uma Noites - Volume 4: Ramo egípcio + Aladim & Ali Babá*. 1ª edição. São Paulo: Globo, 2012. v. 4.

- KRAVTSOV, Guenadi. As bases filosóficas da psicologia histórico-cultural. *VERESK*, Brasília. 2014.
- LEME, Elaine Cristina Senko. Uma Análise Histórico-literária da Obra "As Mil e Uma Noites". *Recôncavo*, Belford Roxo, v. 8, n. 14, p.33-46, jan. – jun. 2018.
- LEWIS, Bernard. *A descoberta da Europa pelo islã*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- MARIN, M., BRAUN, P. Currículo e diferenciação pedagógica - uma prática de exclusão?. *Revista Exitus*, 10(1), e020010, 2020. <https://doi.org/10.24065/2237-9460.2020v10n0ID1154>**Erro! A referência de hiperlink não é válida.**
- MIL E UMA NOITES - UMA AVENTURA DE FAZ DE CONTA. 6 out. 2002. *Instituto Avisa Lá*. Disponível em: <https://avisala.org.br/index.php/assunto/reflexoes-do-professor/mil-e-uma-noites-uma-aventura-de-faz-de-conta/>. Acesso em: 3 Ago. 2021.
- NEVES, Anamelia Freire D' Alkmin. *Perspectivas Metodológicas para o Ensino de História Para/Com Deficientes Intelectuais na EJA*: Possibilidades na Educação Sociocomunitária. 2017. 113 p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de PósGraduação Stricto Sensu, Centro Universitário Salesiano de São Paulo UNISAL, 2017.
- OLIVEIRA, Anna Augusta Sampaio de et al. o Lugar da Deficiência Intelectual na Produção Científica Sobre o Ensino de História. *História: Questões & Debates*, [S.l.], v. 66, n. 2, p. 225-247, ago. 2018. ISSN 2447-8261. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/51872>. Acesso em: 29 Jul. 2021.
- _____, E.; MACHADO, K. S. Adaptações curriculares: caminho para uma Educação Inclusiva. In: GLAT, R. (Org.). *Educação inclusiva: cultura e cotidiano escolar*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009.
- PLETSCH, M. D.; SOUZA, F. F. de; ORLEANS, L. F. A diferenciação curricular e o desenho universal na aprendizagem como princípios para a inclusão escolar. *Educação e Cultura Contemporânea*, [S. l.], v. 14, n. 35, 2017. Disponível em: <http://www.gnresearch.org/doi/10.5935/2238-1279.20170014>**Erro! A referência de hiperlink não é válida.** Acesso em: 29 Jul. 2021.
- PRESTES, Zoia Ribeiro. *Quando não é quase a mesma coisa*: traduções de Lev Semionovitch Vigotski no Brasil. 1. Ed. Campinas: Autores Associados, 2 ed, 2021.
- _____; TUNES, Elizabeth. Lev Vigotski, a Revolução de Outubro e a questão judaica: o nascimento da teoria histórico-cultural no contexto revolucionário. *Fractal: Revista De Psicologia*, 29(3), 2017. 288-290.
- RIBEIRO, Álvaro Nonato Franco; SIQUELLI, Sônia Aparecida. Práticas do ensino de história medieval: conhecendo as mentalidades. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, SP, v. 17, n. 4, p. 1223–1241, 2017. DOI: 10.20396/rho.v17i4.8645888. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8645888>. Acesso em: 29 Jul. 2021.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa 3: O tempo narrado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

- ROCHA, Marcia Maria Alves da. O ensinar História na Educação Especial: dificuldades, possibilidades e limitações dos sujeitos com deficiência intelectual na cidade de Ituiutaba-MG. In: V Semana de História do Pontal / III Encontro de Ensino de História ,15. 2016, Uberlândia, *Anais...* Disponível em: <http://www.eventos.ufu.br/sites/eventos.ufu.br/files/documentos/marciamariaalvesdarocha.pdf>. Acesso em: 29 Jul. 2021.
- RODRIGUES, Leandro. Como Trabalhar com Alunos com Deficiência Intelectual – Dicas Incríveis para Adaptar Atividades! *Instituto Itard*, 2019. Disponível em: <https://institutoitard.com.br/como-trabalhar-com-alunos-com-deficiencia-intelectual/>. Acesso em: 03 Ago. 2021.
- _____, David. 19 parágrafos sobre equidade e inclusão em educação. *Equidade e Educação inclusiva*. Coleção a Página. Lisboa: Profedições, 2013.
- RUSEN, Jorn. Narrativa histórica: fundamentos, tipos, razões. In MALERBA, Jurandir. *História & Narrativa*. A ciência e a arte da escrita histórica. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- RÜSEN, Jörn. El desarrollo de la competencia narrativa en el aprendizaje histórico. Una hipótesis ontogenética relativa alaconciencia moral. *Revista Propuesta Educativa*, Buenos Aires, Ano 4, n.7, p.27-36. oct. 1992.
- SENKO, Elaine Cristina. UMA ANÁLISE HISTÓRICO LITERÁRIA DA OBRA “AS MIL E UMA NOITES”. *Recôncavo*. Revista de História da UNIABEU, Volume 8, Número 14, janeiro-junho de 2018.
- SILVA, Daianne Maria Barbosa da. *o Deficiente Intelectual e o Ensino de História – no Centro de Ensino Especial de Planaltina-DF*. 2015. 68 p. TCC (Curso de Especialização em Educação em e para os Direitos humanos, no contexto da Diversidade cultural) - Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, 2015.
- _____, Luís Henrique da. Inclusão Escolar: novos desafios ao ensino de História. *CONTRAPONTO*. Teresina, v. 2, n. 1, p.19-32, fev. 2015.
- SANTOS, M. M. dos; CRUZ, M. M. da; BAIÃO, J. C. Descrição e análise de uma oficina de adaptação textual em leitura fácil: ampliando o conceito de acessibilidade. *Revista Educação e Linguagens*, Campo Mourão, v. 8, n. 14, 2 abr. 2019.
- VYGOTSKI, L. S. (Org.). *Obras escogidas (Tomo V)*. Moscú: Editorial Pedagógica, 1997.
- _____. *Problemas de defectología*. vol. 1. Org e Trad. Zoia Prestes & Elizabeth Tunes. São Paulo: Expressão Popular. 2021a.
- _____. *Psicologia, Educação e Desenvolvimento: Escritos de L. S. Vigotski*. Org. e Trad. Zoia Prestes & Elizabeth Tunes. São Paulo: Expressão Popular. 2021b.
- WERNECK, Mariza Martins Furquim. Marcas de oralidade e memória no *Livro das mil e uma noites*. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*, v. 12, p. 96–118, dez. 2017.

HOMOOÚSIOS: A TEOLOGIA (POLÍTICA) DE ATANÁSIO DE ALEXANDRIA

Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira¹

Pretendemos analisar o posicionamento teológico-político de Atanásio, bispo de Alexandria entre 328 e 373, considerando seu conturbadíssimo episcopado interrompido sistematicamente, sendo deposto tanto por sínodos eclesiásticos quanto por imperadores num total de cinco vezes, o que nos indica sua atuação política do bispo para além da teológica. Para tanto, partiremos do princípio denominado *homooúsios*, que se refere ao estabelecimento da ideia de Santíssima Trindade, pois consideramos o intento do patriarca de Alexandria de estabelecer uma hierarquia eclesiástica mais definida, num processo partícipe de relações de poder plurais no Egito Copta, inserido no contexto da institucionalização do Cristianismo. O objetivo será o de identificar nas fontes² elementos que tornem visíveis os interesses e os posicionamentos de Atanásio, a partir dos processos históricos em que se inseriu, em concomitância com suas concepções teológicas, porém, sem sobrepor um sobre o outro. Sendo assim, faremos um esforço no sentido de estabelecer uma aproximação analítica entre História e Teologia, de modo a se tornar possível cotejarmos uma na outra.

Atanásio tornou-se diácono do então bispo Alexandre de Alexandria em 312 e ocupou o cargo até o ano de 328, quando se tornou seu sucessor. Como diácono, teve a oportunidade de acompanhar seu superior no Concílio de Niceia, ocorrido no ano 325 na Bitínia, quando os debates tinham como alvo a questão ariana (BRAKKE, 2000, 1003).

A querela teve início quando o bispo Alexandre de Alexandria excomungou Ário, um presbítero bastante popular na cidade, por entender que suas ideias se aproximavam demasiadamente da questão origenista, na qual o segundo elemento da Trindade, o Filho, era colocado em leve assimetria em relação ao primeiro, o Pai; ao menos na forma em que os comentadores de Orígenes (185-253) interpretavam suas colocações (CHADWICK, 2001, 196). Daí para se supor que o Filho, de fato, era inferior ao Pai, portanto sua criatura, não foi difícil.

¹ Doutorando em História pelo PPHR-UFRJ. Colaborador externo do PEM-UERJ. Professor Docente SEEDUC-RJ. E-mail: prof.msc.gabriel@gmail.com

² Apologia ao Imperador Constâncio (ApC), Carta do imperador Juliano (Jul), Contra os Pagãos (CP), Encarnação do Verbo (EnV), Vida de Antão (VA).

Em oposição a essas ideias, Atanásio (ainda diácono) entendia que o Filho possuía a mesma substância que o Pai e para fundamentar tal concepção utilizou-se do conceito de *homooúsios*, assim ambos (Pai e Filho) seriam consubstanciais, pois *homós* (mesma) e *ousía* (substância) permitiu a fundamentação cristológica da consubstancialidade entre Pai e Filho (CHADWICK, 2001, 196), ou seja, que ambos, apesar de suas diferenças, eram possuidores de uma mesma essência ou natureza.

Cabe frisar que, neste caso da cristologia atanasiana, o corpo do Cristo acaba figurando com certa centralidade na discussão, uma vez que o que estava em voga eram as divergências acerca da alma/espírito divino (ou não) que habitava aquele corpo, pois conforme o diácono de Alexandre, “o Verbo tomou, por isso, um corpo igual ao nosso” (EnV, 8, 2)³ e também “dele se apropriou, fê-lo um instrumento para se dar a conhecer e onde habitar” (EnV, 8, 3). Sendo assim, torna-se importante dizer que, acorde com a cristologia defendida por Atanásio, o corpo do Cristo era um instrumento que a alma/espírito de Deus utilizava para ter se tornado humano e, ao mesmo tempo, não ter abnegado sua divindade (ANATOLIOS, 1997, 78).

O arianismo possuía como fundamentação bíblica o seguinte trecho de Provérbios: “lahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos” (Pr, 8, 22)⁴. Neste excerto a temática central é a Sabedoria, que era interpretada como o mesmo que o Verbo e por sua vez como o mesmo que o que encarnou no corpo do Cristo⁵. Portanto, na concepção ariana, Deus teria criado a Sabedoria (ou o Verbo) em primeiro lugar em relação as suas outras criações. Ou seja, o Verbo não teria sido gerado, mas criado como todas as outras coisas, portanto não participando da mesma substância de seu criador.

substância. Era o caso, por exemplo da criação de Adão, onde Deus teria criado o primeiro homem não a partir de si mesmo ou de sua própria substância, mas sim a partir do barro: “Então lahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem seu tornou um ser vivente” (Gn, 2, 7)⁶ Verbo.

Segundo o mesmo texto ambíguo de Provérbios, a Sabedoria/Verbo não foi criada e sim gerada por lahweh, como segue: “Antes que as montanhas fossem implantadas, antes das colinas, eu fui gerada; ele ainda não havia feito a terra e a erva, nem os primeiros elementos do mundo” (Pr, 8, 25-26). Conforme o próprio excerto, que também serviu de base aos

3 A Encarnação do Verbo.

4 Provérbios.

5 Conforme nota “b” em Pr 8, 22 da Bíblia de Jerusalém.

6 Gênesis.

arianos, pode-se perceber que a Sabedoria/Verbo não foi criada e sim gerada por Deus, portanto portadora de sua substância, em acordo com o defendido por Alexandre e Atanásio. Além disso, a partir do texto pode-se entender ainda que a própria Sabedoria precedeu toda a criação, portanto não fazendo parte desta obra. Sendo assim, fundamentamos nossos apontamentos com o seguinte:

Atanásio afirma que as coisas foram feitas pelo Criador diferentes dele, enquanto o Filho não é de fora, mas do Pai que o gerou. A Escritura dizia a respeito das coisas criadas: “Em princípio Deus fez o céu e a terra” (Gn 1,1). “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (Sl 109,3), e em João diz-se: “O Filho Unigênito que é no seio do Pai, ele no-lo revelou” (Jo 1,18). Sendo Filho, não é criatura, mas Criador, não podendo ter duas substâncias: de Criador e de criatura, porque ele deveria ter uma junto com Deus e outra fora dele. (CORBELLINI, 2007, 401).

Tais ideias do diácono Atanásio acerca do Verbo podem ser verificadas em seus escritos na época em voga. Em “A Encarnação do Verbo”, redigido por volta do ano 320, portanto antes de seu episcopado e também de Niceia, o autor já expunha algumas ideias acerca do assunto, pois afirmou neste texto que “o Verbo por seu poder revela ser divino [...]” (EnV, 2) portanto, não divinizado, mas sim divino como ele é, na concepção do diácono. Como pode ser verificado, segundo a teologia de Atanásio, o Verbo precedeu a criação e ainda mais, pois foi graças a ele que tudo foi criado, uma vez que afirmou: “[...] mas do nada Deus por seu Verbo criou e trouxe à existência todo o universo, antes inexistente” (EnV, 3); portanto, segundo o texto o Verbo não é criado por Deus a partir de algo, como foi Adão, mas sim faz parte dele e “habita” a própria divindade.

É notável a colaboração de Atanásio na elaboração da cristologia trinitária, ainda enquanto diácono de Alexandre. Talvez por esta razão, em 328 tenha sido apontado como seu sucessor, mesmo fora da faixa-etária costumeira para a ocupação de tal hierarquia e mesmo sem ter galgado cargos mais altos anteriormente (BRAKKE, 2000, 1106). Assim, Atanásio tornou-se bispo de Alexandria mediante intensa disputa, sendo acusado inclusive de assassinato por parte de sua oposição (BRAKKE, 2000, 1103).

Durante seu conturbado episcopado, saltam aos olhos os seus sucessivos exílios. Se considerarmos o período de seu episcopado, temos que levar em conta que Atanásio conduziu os cristãos coptas da cátedra de Alexandria por cerca de quarenta e cinco anos. Desse total,

cerca de catorze anos o bispo passou exilado, sob uma miríade de acusações, mas que de alguma forma eram ainda reflexos do cisma meleciano ou do arianismo. Para uma melhor visualização desses eventos, vale a observação do quadro abaixo:

Exílios de Atanásio de Alexandria (FRANGIOTTI, 2002, 16).

Períodos:	Locais:	Imperadores:
335-337	Tréveros (Gália)	Constantino
339-346	Roma	Constâncio
356	Deserto (Egito)	Constâncio
362-363	Deserto (Egito)	Juliano
365-366	Deserto (Egito)	Valente

O primeiro exílio em 335 deu-se por conta da forte oposição em relação a Atanásio. Além das tentativas de invalidar a posse do então novo bispo de Alexandria, cerca de sete anos após sua consagração, seus opositores acusaram-no de interromper o fornecimento de trigo do Egito para Roma, o que levou o imperador Constantino a exilá-lo. Atanásio foi para Tréveros na Gália, onde entrou em contato com a recém-nascida vida monástica ocidental (FRANGIOTTI, 2002, 16).

Antes disso, opositores melecianos proferiram uma série de acusações contra Atanásio, dentre as quais estavam a de que teria dado ordens a um de seus padres, chamado Macário (c. Séc. IV), para que este destruísse o cálice e o altar de Isychras (c. séc. IV), um padre meleciano e também de ter premeditado a morte de Arsênio (ca. séc. IV), seu principal oponente, quando da sucessão episcopal de Alexandre (ANATOLIOS, 2004, 10), o que teria vindo muito a calhar em relação a sua própria eleição ao trono de Alexandria, mesmo sem a idade canônica estabelecida e mesmo sem ser padre, ou seja, ter obtido o grau do presbiterado.

Entretanto, “Atanásio colocou-se diante de Constantino e defendeu-se adequadamente o suficiente para ter as acusações contra ele desconsideradas” (ANATOLIOS, 2004, 10). Mesmo mediante a negativa de Constantino, os opositores de Atanásio insistiram nas acusações de assassinato e de profanação de objetos litúrgicos. O que preocupou o imperador, de fato, foi a acusação de que o bispo de Alexandria estaria impedindo que os carregamentos de trigo chegassem às embarcações e como este item era de vital importância para a sobrevivência de Roma (principalmente se tratando dos carregamentos do Egito,

conhecido como o “celeiro do Império”), o imperador acabou confirmando o exílio, mesmo sob violentos protestos de monges nas ruas de Alexandria.

O segundo exílio ocorreu no ano de 339. Com a morte de Constantino, o Império foi dividido entre seus filhos e Constantino II ficou com o controle da Espanha, Gália e Britânia de 337-340, Constante com a Itália, Ilírico e norte da África entre 337-350 e Constâncio com a Ásia Menor, Síria e Egito de 337-361 (HUNT, 1998, 4). Constantino II e Constante apoiavam Atanásio e Constâncio, justamente o que havia recebido o Egito, era a favor dos arianos. Constantino II foi morto por Constante e Constâncio permitiu o retorno de Atanásio, que imediatamente realizou um sínodo em Alexandria (340) para anular sua condenação anterior. Contudo, nesta oportunidade acabou sendo condenado mais uma vez em consequência das manobras arianas ainda resultantes do sínodo de Antioquia (339), quando Gregório da Capadócia assumiu seu lugar na sede alexandrina. Atanásio se exilou em Roma por três anos, onde foi reabilitado porque seus opositores recusaram-se a participar de um novo sínodo. Em 345 Gregório da Capadócia morreu e Constante pressionou Constâncio para o retorno de Atanásio (ANATOLIOS, 2004, 17), o que ocorreu apenas cerca de um ano depois.

Um intervalo de uma década entre o segundo e o terceiro exílio (346-356) ficou conhecido como a “década de ouro” de Atanásio. Primeiro porque o retorno do bispo para sua cátedra foi algo reconhecidamente triunfal. Vale dizer que Atanásio utilizou-se deste evento para fomentar um tipo de auto-triunfo por conta do discurso encontrado em suas *Cartas Festais*, pois como afirma Anatolios:

É coerente com sua própria disposição psicológica, atuação pastoral e estratégia apologética que ele mesmo tenha interpretado a sua própria libertação como um triunfo para toda a igreja egípcia, e ele descreve este triunfo eclesástico em termos de um renascimento alegre do discipulado cristão. (ANATOLIOS, 2004, 19).

E em segundo porque o retorno “triunfal” marcou sua aproximação com o pujante monaquismo, bem como sua consolidação no Egito, obviamente a partir de sua própria tutela, considerando que Atanásio acabou associando seu retorno para Alexandria com uma espécie de alvorada ascética do cristianismo copta (ANATOLIOS, 2004, 19).

Após sua “década de ouro”, com a morte de Constante, seu irmão Constâncio assumiu o Império e tentou alinhá-lo do ponto de vista do arianismo. Os opositores de Atanásio o condenaram mais uma vez ao exílio em 353 no sínodo de Arles dois anos depois, em 355 em

Milão (FRANGIOTTI, 2002, 20). Vale ressaltar que a convocação de muitos sínodos nesta época pelos imperadores eram tentativas frustradas de unificação do cristianismo sob suas lideranças.

Atanásio resistiu ao exílio em Alexandria, porém acabou fugindo para o deserto da Tebaida, o que permitiu uma convivência mais próxima dos monges, ao mesmo tempo em que sua cátedra passou a ser ocupada pelo ariano Jorge da Capadócia (?-361). No ano de 361, o imperador Constâncio morreu e o bispo herege acabou trucidado por partidários de Atanásio. Imediatamente, Juliano o Apóstata (330-363) assumiu o Império e revogou todos os exílios dos bispos cristãos, numa tentativa de causar mais confusões e conflitos entre essas lideranças (FRANGIOTTI, 2002, 20).

É relevante destacar que durante o terceiro exílio, apesar de ter durado cerca de um ano apenas, enquanto se escondia no deserto da Tebaida, Atanásio fortaleceu seus laços significativamente com o crescente contingente monástico copta, momento em que provavelmente iniciou os escritos acerca de Antão, onde o monge “[...] é apresentado como um modelo da concepção da ortodoxia nicena própria de Atanásio” (ANATOLIOS, 2004, 24), como podemos verificar adiante:

Admiráveis eram sua fé e sua piedade. Nunca se relacionou com os melecianos cismáticos, cuja malícia e defecção discerniu desde o começo; não teve nenhuma relação de amizade com os maniqueus ou com os hereges, a não ser para exortá-los a se converterem à piedade; pensava e declarava que a amizade e o relacionamento com os hereges fazem mal à alma e a arruinam. Abominava a heresia ariana e proibia a todos de se aproximarem deles e de seguir sua fé pervertida. (VA, 3, 68).⁷

Muito provavelmente Antão pelo fato de ser partidário e defensor público de Atanásio, poderia pensar desta maneira. Contudo, neste pequeno excerto não podemos negar a presença da visão do próprio Atanásio em relação aos melecianos e aos arianos. Sendo assim, já que a VA serviu de modelo seguido por diversos monges no Oriente e Ocidente, esses postulantes à solidão na tentativa de imitar Antão, também se colocariam contra as posições melecianas e arianas. Noutro momento, fica ainda mais evidente a cristologia atanasiana inserida na VA:

⁷ A abreviatura VA será utilizada ao longo do texto para referir-se a Vida de Santo Antão.

Ensinou também ao povo que o Filho de Deus não é criatura e que não foi tirado do nada, que ele é o Verbo eterno e a Sabedoria da substância do Pai. Por isso é impiedade dizer: houve tempo em que ele não existia. Ele estava sempre com o Pai. (VA, 3, 69).

Apenas neste pequeno trecho de seu volumoso texto, Atanásio conseguiu condensar em poucas palavras a sua cristologia do *homooúsios*, de que o Filho não era criatura, pois compartilhava da mesma substância que o Pai. Vale destacar a proximidade das palavras utilizadas por Atanásio que equivale o Verbo à Sabedoria, conforme o previamente comentado acerca de Pr, 8, 22-26. Assim, Atanásio falava e doutrinava através da boca e das atitudes de Antão, toda uma leva de monges, desde a Europa até o próprio Egito.

O quarto exílio ocorreu em 362. Atanásio, aproveitando-se do decreto emitido por Juliano, pelo qual autorizava o retorno de todos os bispos exilados por seu antecessor, retornou para Alexandria e rapidamente convocou outro sínodo, com a intenção de livrar-se das acusações que sobre ele recaíam. Juliano acabou se tornando outro opositor de Atanásio, expressando suas posições numa carta direcionada ao povo de Alexandria. Sendo assim, Atanásio acabou obrigado, mais uma vez, ao exílio nos desertos do Egito (FRANGIOTTI, 2002, 20-21). Vejamos a carta:

Quem já foi exilado por muitos decretos reais de muitos imperadores deve ao menos esperar uma ordem real e depois voltar para sua cidade em vez de valer-se da ousadia e da demência para insultar as leis como se não existissem; porque agora temos permitido aos galileus exilados pelo bem aventurado Cosntâncio não voltar para as suas igrejas, sim aos seus países. Mas ouvi dizer que o atrevidíssimo Atanásio exaltado por sua audácia costumeira, tem tomado posse do que eles chamam de trono episcopal, o que para o piedoso povo de Alexandria não é pouco desagradável; para ele declaramos que abandone a cidade imediatamente até o dia que receba a carta de nossa Clemência; se quiser continuar na cidade, lhe anunciaremos sanções muito maiores e mais duras." (Jul, 110).⁸

De acordo com o próprio imperador Juliano, o decreto era uma espécie de anistia que autorizava apenas o retorno dos exilados para as suas cidades de origem e não que retomassem suas cátedras, ademais ocupadas por outrem. Foi exatamente o que não fez

⁸ Carta 110 do imperador Juliano, o Apóstata.

Atanásio, pois, em primeiro, não recebeu nominalmente a autorização, apenas valendo-se do decreto genericamente e em segundo, não retornou apenas para Alexandria, mas sim retomou seu trono episcopal. Por estas razões, Juliano decretou o que foi seu quarto exílio. Porém, durou apenas até o ano seguinte, devido à morte prematura daquele imperador. Vale dizer também que as motivações de Juliano, o Apóstata, no caso do exílio de Atanásio, não foram fundamentadas entre o paganismo e o cristianismo, mas sim se deram por conta de insubordinação do bispo aos decretos imperiais.

O quinto e último exílio ocorreu no ano de 365. Dois anos antes, Juliano morreu em combate e assumiu o Império seu sucessor, partidário da ortodoxia, Joviano, que restabeleceu Alexandria para Atanásio (FRANGIOTTI, 2002, 20-21). Porém, em 364, Joviano morreu repentinamente e assumiu o Império o seu sucessor Valentiniano, que apesar de simpatizante dos ortodoxos, manteve-se neutro nas disputas eclesiásticas. Entretanto, ao nomear seu irmão Valente como imperador do Oriente, este que era favorável ao arianismo, mandou banir todos os bispos nicenos, dentre os quais Atanásio mais uma vez. Ameaçado de prisão, Atanásio deixou Alexandria para o deserto, entretanto até 366, quando um novo édito permitiu seu retorno (FRANGIOTTI, 2002, 20-21), permanecendo no episcopado alexandrino até sua morte em 373.

Em suma, podemos dizer que a persistência de Atanásio em neutralizar seus opositores pode ser vista, por um lado, como expressão de uma posição de fé inabalável no *homooúsios*, na qual o Cristo e Deus compartilhavam da mesma substância divina ou, por outro lado, como uma atuação política, na tentativa de garantir unidade às igrejas coptas totalmente dispersas, e obviamente sobre sua própria liderança, já que ocupava o “trono de Marcos”. Sendo assim, entendemos que a atuação de Atanásio compreendeu ambos os lados, na impossibilidade de separarmos a religião da política no mundo antigo. Além disso, seus cinco exílios, que tiveram por objetivo minar a força de Atanásio em Alexandria e acabar dispersando e enfraquecendo seus partidários, acabaram servindo exatamente para o contrário, pois foram importantes para Atanásio estabelecer vínculos com os cristãos ocidentais e ampliar sua área de influência, que, por sua vez, acabaram inclinados a apoiar as decisões de Niceia. Estabeleceu também significativa e estratégica aproximação com o movimento monástico copta, recém-nascido, porém vigoroso e numeroso, se relacionando diretamente com Antão, uma das lideranças monásticas mais significativas entre os eremitas egípcios, a quem inclusive hagiografou.

Conforme o anteriormente analisado, sabemos que a atuação do bispo Atanásio ocorreu numa esfera de emaranhadas questões político-religiosas inseparáveis naquele

contexto. Partindo desse pressuposto, não entendemos que existia uma influência da política sobre a religião e vice-versa e nem mesmo influências mútuas, que em último caso apontam para uma separação evidente entre as duas esferas. Compreendemos que o que existia era um todo; uma espécie de amálgama político-religioso, ou seja, um tipo de “mistura homogênea” como dizem os químicos, quando não se podem identificar as substâncias separadamente⁹. Isto se verifica, pois, “as funções dos bispos no século IV eram de pregador, teólogo, patrono, e administrador, o que torna impossível qualquer tentativa moderna de separar a “religião” da “política” ou “pensamento” da “ação”” (BRAKKE, 2000. 1102).

É tarefa incômoda refletir sobre a “teologia política” defendida por Atanásio, sem primeiro fazer uma relação direta entre esta e a autoridade imperial, principalmente num contexto no qual o bispo de Alexandria foi exilado por cinco vezes, a partir de determinações imperiais. Apesar das contendas que diziam respeito aos cismas e heresias (hierarquia e teologia) e de imperadores mais ou menos inclinados para os arianos ou para os defensores da chamada ortodoxia, chama a atenção as acusações que colocavam Atanásio como um inimigo do Império, desde a acusação de desvio de trigo para Roma com Constantino até a insubordinação aos decretos imperiais de Juliano.

Neste caso, já foi visto que de seus cinco exílios, somente um imperador, Constâncio, o sucessor de Constantino, o decretou por duas vezes. Conforme o anteriormente exposto, Constâncio teria um tipo de predileção ao arianismo, o que inicialmente já bastaria para explicar tais atitudes do imperador, inclusive no período visto como o da mais intensa perseguição a Atanásio (MORESHINI; NORELLI, 2000. 64).

Vale frisar que dessa vez o ariano inimigo não era mais um presbítero popular e nem um bispo ávido por ocupar definitivamente o trono de Marcos, mas sim um imperador. Sendo assim, Atanásio não podia enfrentá-lo como fazia com seus congêneres, mas apenas tentar se defender das acusações, como pode ser observado numa de suas Apologias. Neste documento endereçado ao imperador Constâncio, “[...] Atanásio se defende da calúnia de ter favorecido a guerra movida contra o imperador pelo irmão deste, Constante, e pelo usurpador Magnêncio” (*idem*). Mais uma vez, seus acusadores eram grupos melecianos e arianos que tinham por objetivo arrancar a imagem de Atanásio o colocando como um inimigo não dos

⁹ Em termos meramente analíticos, poderemos em alguns momentos lançar mão das expressões “político” e “religioso” separadamente. A primeira, em relação ao poder hierárquico, imperial; e a segunda em relação à concepção teológica, crenças, sem com isso imputar ao passado tal separação.

melecianos e arianos, mas do próprio imperador, uma vez que segundo as acusações “Atanásio teria traído o imperador Constâncio e teria instigado o povo de Alexandria e o próprio irmão do imperador, Constante, porque este era favorável ao arianismo” (FRANGIOTTI, 2002, não paginado).

Podemos dizer que Atanásio se apoiou em dois argumentos para elaborar a sua apologia, quais sejam: proximidade e invalidade. No que se refere ao argumento da proximidade, Atanásio se utilizou do fato de o imperador ser cristão e a partir disso aproximar a sua pessoa da pessoa do imperador, enquanto membros de uma mesma crença religiosa. Sobre o argumento da invalidade, o bispo tentou mostrar através dos meios jurídicos da época que as acusações contra a sua pessoa eram inválidas. O quadro abaixo sintetiza o dito anteriormente:

Argumentação de Atanásio em ApC.

Proximidade:	Invalidade:
“[...] eu o sei, tu és cristão e homem religioso de antepassada tradição.” (ApC, 1).	“[...] a mudança de opinião de Ursácio e Valente mostra suficientemente a todos a falta de fundamento de todas as acusações [...]” (ApC, 1).
“[...] os termos do bem-aventurado Paulo (At, 26, 2) para tê-lo como embaixador junto de ti.” (ApC, 1).	“[...] os acusadores não expuseram argumento algum contra o sacerdote Macário.” (ApC, 1).
“[...] segundo a sabedoria com a qual Deus te gratificou adivinhar o resto a partir de algumas destas palavras e reconhecer a falsidade da acusação.” (ApC, 5).	“[...] os processos deste gênero encontram-se [...] cheios de nulidade porque não foram lavrados nas formas da lei.” (ApC, 1).
“Sei muito bem que conheces as Divinas Escrituras [...]” (ApC, 35).	***
“Graças sejam dadas ao Senhor que te deu o império.” (ApC, 35).	***

Apesar da argumentação elaborada por Atanásio, as acusações acabaram rendendo ao bispo o seu terceiro exílio, evidenciando que a política religiosa meleciano-ariana durante o governo do imperador Constâncio agradava mais do que a nicena, o que pode indicar uma aproximação deste com os inimigos de Atanásio. Como Atanásio não podia confrontar o imperador na mesma intensidade como fazia com os arianos e melecianos de igual ou menor hierarquia que a sua, acabou encontrando outra forma de sinalizar a inferioridade do governante imperial através da boca de Antão, pois, segundo a VA, os imperadores herdeiros de Constantino tomaram conhecimento dos feitos de Antão e lhe escreveram uma carta solicitando conselhos. Entretanto, Antão, em vez de se sentir honrado, “Não apreciou muito essas cartas imperiais, nem sentiu alegria com elas, mas permaneceu o mesmo que antes de tê-las recebido” (VA, 3, 81).

Atanásio foi ainda mais longe com seu desdém em relação aos imperadores, quando afirmou que Antão disse o seguinte: “Não vos surpreendais que o imperador nos escreva, ele era um homem; admirai, antes, que Deus tenha escrito uma lei para os homens e nos tenha falado por seu próprio Filho” (VA, 3, 81). Por fim, em relação aos conselhos dados por Antão aos imperadores, Atanásio disse o seguinte: “não deviam dar muita importância às coisas presentes, pensar no julgamento; só Cristo é rei verdadeiro e eterno [...]” (VA, 3, 81).

Cabe dizer que faziam parte das coisas presentes às acusações contra Atanásio. Inserido neste diagnóstico de “fratura em três lugares”¹⁰ do cristianismo copta, quando conflitos, acusações, risco de exílio e até a morte rondavam permanentemente os bispados do Egito, Atanásio acabou fomentando uma teologia política cujo elemento primordial era a unidade entre Pai, Filho e Espírito Santo, entre Deus e os humanos e entre os bispados, com objetivo de formar uma hierarquia eclesiástica copta única, liderada pelo ocupante do trono de Marcos em Alexandria, ou seja, ele próprio.

Sendo assim, em sua visão teológica, Atanásio possuía como foco a estabilidade e a unidade nos mesmos moldes de um poder divino, frente à instabilidade e fragmentação apresentada pelo cristianismo no Egito, assim como o Verbo estável e perfeito encarnado num corpo humano instável (BRAKKE, 2000. 1102).

A concepção teológica de Atanásio possuía como fundamento a relação existente entre Deus e a sua própria criação (ANATOLIOS, 2004, 32), ou seja, o ser humano o qual fez “[...]”

10 Nicenos, melecianos e arianos.

segundo a sua própria imagem pelo seu próprio Verbo” (CP, 1, 1, 2). Neste caso, o bispo de Alexandria defendia que a criação dos seres humanos foi resultado de um ato de generosidade de Deus, através do qual concedeu à humanidade as possibilidades de ter conhecimento e também de se unir a ele (ANATOLIOS, 2004, 33), portando da realização da comunhão e/ou união entre criador e criatura, o que teria sido confirmado na Encarnação do Verbo que “[...] devido à filantropia e bondade do Pai e em prol de nossa salvação, manifestou-se num corpo humano” (EnV, 3). Isto significa dizer que um forte aspecto da teologia atanasiana gira em torno da unidade, ou seja, a unidade entre as três pessoas da Trindade, possuidoras de mesma substância, conforme nos indica o uso do termo *homooúsios*, e a unidade que existe também entre criador e criatura, ou entre Deus e os seres humanos, pois, conforme o próprio Atanásio: “De fato, ele não abandonou parte alguma da criação, mas tudo enche, permanecendo, contudo, unido ao Pai” (EnV, 2, 8, 1).

Vale dizer ainda, que para Atanásio assentar o último tijolo de seu construto teológico, ou, em outras palavras, para que não desse margem para futuras contestações em relação à incompatibilidade entre a natureza divina e humana; pois afinal como é possível a união entre Deus e os humanos, se ambos não possuíssem a mesma natureza ou a mesma substância, já que o gênero humano não foi gerado como o Verbo e sim criado não a partir do, mas pelo Verbo? Para resolver tal imbróglio, Atanásio formulou a ideia de que foi necessário o Verbo encarnar (ou unir-se) ao homem para levar ordem ao seu corpo imperfeito, corruptível e pecador ao unificá-lo com Deus, conforme excerto abaixo destacado:

O Verbo, portanto, compreendia que a corrupção dos homens de forma alguma poderia ser destruída, a não ser pela morte. Mas, era impossível que o Verbo morresse por ser imortal, ele, do Pai do Filho. Por isso, assume o corpo mortal, a fim de que este, participe do Verbo, superior a tudo, seja capaz de morrer por todos, e graças ao Verbo que nele habita, permaneça incorruptível e doravante faça cessar em todos a corrupção pela graça da ressurreição. (EnV, 2, 9, 1).

Para Atanásio, a humanidade foi concebida a partir de uma dupla natureza; por um lado, aquela corruptível e demasiadamente humana e por outro, em contraste com a primeira, aquela natureza perfeita e transcendente proveniente do próprio Deus (ANATOLIOS, 2004, 33), abrindo assim a possibilidade da união do humano com o divino, a partir da noção de *cháris*, ou seja, a graça dada por Deus aos humanos, que “[...] representa o cuidado de Deus para com a criação, muitas vezes articulada em termos de proteção da criação [...]” (ANATOLIOS, 2005, 56). Neste caso, para Atanásio, podemos entender que o ser humano

possui a graça de participar da divindade, “[...] por causa da filantropia divina que supera a disparidade natural entre o próprio Deus e a criação [...]” (ANATOLIOS, 2005, 56).

Partindo desse pressuposto, podemos dizer então que o que permite a união entre Deus e os humanos é a *cháris* de Deus, que pode se manifestar a partir da parcela divinizada da natureza humana. Podemos perceber que um dos elementos mais significativos da teologia atanasiana é a unidade, tanto na Trindade a partir do *homooúsios* quanto na relação direta entre Deus e os humanos, possibilitada pela *cháris*. Entretanto, o próprio Atanásio parecia encarnar sua teologia levando em consideração suas ações e posições em relação ao cristianismo copta, fragmentado durante seu conturbado episcopado.

Amiúde, da mesma forma que, segundo a sua teologia, o Verbo encarnou no homem para levar ordem ao seu corpo corruptível e uni-lo com Deus, parece que Atanásio acreditava e atuava como bispo no sentido de levar ordem e unidade ao igualmente desordenado cristianismo copta, na sua concepção (BRAKKE, 2000, 1102).

Uma das formas nas quais é possível perceber Atanásio encarnado por sua própria teologia política da unidade, é através de algumas percepções acerca da autoridade episcopal no século IV. Neste caso, torna-se salutar a delimitação do que entendemos por autoridade, que neste caso não se encerra na esfera do político, mas sim uma autoridade episcopal (político-religiosa), como segue: “Definimos autoridade espiritual como um dom do Espírito [...]” (RAPP, 2005, 100), que por sua vez consistia nas seguintes formas: “o sofrimento físico dos mártires, e a imposição das mãos na ordenação dos bispos. Uma terceira forma foi através do “martírio” diário do ascetismo [...]” (RAPP, 2005, 100). Esta última acreditamos ter sido utilizada por Atanásio para justificar e fundamentar a sua própria autoridade, já que ele não foi e nem queria ser mártir (por isso preferiu os cinco exílios), a imposição das mãos, que valia para ele mas era igualmente válida para seus rivais melecianos e arianos, sobrando apenas a terceira opção.

Neste contexto, cabe abrir um parêntese para dizer que o ascetismo era considerado como o único caminho através do qual os cristãos sem cargos eclesiásticos poderiam adquirir os dons do Espírito, já que na altura do século IV os martírios haviam cessado e estes dons eram conferidos apenas aos mártires e aos bispos. Neste caso, “o ascetismo era um caminho para perfeição pessoal aberto a todos. E era também muito visível” (RAPP, 2005, 101).

A partir do processo de cristianização do Império Romano, iniciado neste mesmo século IV, os bispos foram, gradualmente, galgando posições na esfera administrativa de suas cidades

e com isso passaram a ter forte presença na política regional do Império (RAPP, 2005, 23). Tal possibilidade acabou se fundindo ao cargo de bispo juntamente com “[...] a noção de que apenas um bispo deveria estar no comando de cada grande comunidade urbana” (RAPP, 2005, 7).

Vale dizer que neste caso específico, a tradição de apenas um bispo por comunidade remonta às cartas de Inácio de Antioquia (35-107), onde defendia “[...] o episcopado monárquico como o reflexo simultâneo de Um Deus e como a garantia da unidade da doutrina da igreja” (RAPP, 2005, 27). Isto pode servir, em parte, para explicar os intensos conflitos entre os bispados do Alto e Baixo Egito, que compartilhavam o *background* das questões meleciana e ariana, mas que não deixavam de evidenciar a disputa por uma autoridade episcopal que conferisse unidade ao cristianismo copta, rachado entre as igrejas de Alexandria e Licópolis, bem como seus representantes, clérigos e fiéis.

Conforme a citação de Rapp, de fato no âmbito do cristianismo copta no século IV, a intensa disputa entre os bispos além de não servir de reflexo para o monoteísmo cristão, também não garantia a unidade da doutrina da igreja copta, dividida e disputada entre melecianos, arianos e nicenos.

Após o longo, porém relevante, parêntese devemos finalmente compreender como Atanásio iria encarnar a autoridade espiritual pela via do ascetismo, se não era monge e sim bispo; portanto mais preocupado ou ocupado com assuntos administrativos que propriamente ascéticos. Entendemos que o bispo de Alexandria conseguiu tal proeza utilizando a boca de Antão para tal, pois, “as palavras de sabedoria que vinham dos lábios do “Velho Homem” [...]” (RAPP, 2005, 103) eram antes as palavras do próprio Atanásio, que compunham o seu ascetismo político.

Conforme já observado, o cristianismo copta era composto por uma diversidade de grupos e movimentos chamados cismáticos e/ou heréticos e ortodoxos. As tensões entre eles acabaram por se intensificar durante o episcopado de Atanásio, levando em conta a sua teimosa atuação no sentido de formar um cristianismo copta homogêneo teológica e hierarquicamente, contudo liderado de seu próprio trono em Alexandria. Doravante, a introdução da participação imperial nestas questões desde a política constantiniana acirrou ainda mais as disputas, pois conforme Brakke:

Durante o século IV, imperadores e bispos trabalharam para criar uma Igreja Cristã mundial, que seria, em suas palavras, “católica”, isto é, universal. O conflito era

inevitável uma vez que estes líderes políticos e eclesiásticos discutiam sobre quem deveria liderar esta Igreja católica, e que expressões do cristianismo eram legítimas. (BRAKKE, 2005, 2).

No caso do Egito, essas disputas tornaram-se particularmente intensas entre os grupos meleciano, ariano e niceno. Entretanto, flutuando em meio a estes três grupos distintos encontravam-se os monges, famosos por suas práticas ascéticas, pois “[...] o nome dos monges é célebre” (VA, Prefácio), e também não pouco numerosos, contudo “até que ponto esses cristãos estavam sob a autoridade do bispo e dos sacerdotes, se atanasianos ou melecianos, não estava claro” (BRAKKE, 2005, 4). Isto foi um fator que entendemos ser de relevo, pois, devido a sua fama e demografia, os monges eram um grupo de cristãos que desequilibraria a balança na disputa pela liderança da igreja copta.

Com uma visão perspicaz, Atanásio percebeu que o apoio dos monges seria decisivo contra os arianos e melecianos, tendo em vista além da quantidade de cristãos que passavam a adotar este tipo de vida, devido a sua fama, muitos fiéis seculares acabariam seguindo os exemplos monásticos, se não no ascetismo rigoroso, em sua filiação hierárquico-doutrinária. Por esta razão, Brakke entende o seguinte:

Atanásio, por sua vez, colocou a imitação dos santos no centro do programa ascético para a formação individual e da igreja que ele articulou nas *Cartas Festais* e nas suas cartas aos monges e virgens. Acertadamente, então, quando Atanásio escreveu seu manual básico para a vida monástica, ele não escreveu uma regra, mas a biografia de um monge cuja vida foi digna de ser imitada. Gregório Nazianzeno disse que ao escrever a *Vida de Antão* Atanásio “compôs uma regra para a vida monástica em forma de narrativa”. (BRAKKE, 2005, 201).

Neste caso, mesmo não sendo monge e talvez não tendo experimentado um ascetismo tão rigoroso quanto eles, Atanásio foi capaz de garantir uma autoridade espiritual fundamentada no ascetismo monástico por aproximação, ao se relacionar com os monges durante seus exílios no deserto e também por ser o arauto daquele considerado até os dias de hoje mais que apenas o primeiro, mas como o pai de todos os monges, o *abba* Antão do Deserto.

Para Atanásio, não bastava apenas ter se aproximado dos monges e ser seu arauto, mas sim garantir que a recepção da sua hagiografia não deveria apenas admirar Antão, mas também imitá-lo. Atanásio propositalmente apresentou a vida de Antão como um ideal a ser

seguido e constava deste padrão monástico, suas visões acerca das heresias, cismas e hierarquia eclesiástica, conforme pode ser observado nos excertos destacados a seguir:

Discursos de Atanásio na VA.

Cismas	Heresias	Hierarquia
"Nunca se relacionou com os melecianos cismáticos [...]" (VA, 3, 68).	"não teve nenhuma relação de amizade com os maniqueus ou com os hereges [...]" (VA, 3, 68).	"Ele, tão grande, respeitava extremamente a lei da Igreja." (VA, 3, 67).
***	"pensava e declarava que a amizade e o relacionamento com os hereges fazem mal à alma e a arruinam." (VA, 3, 68).	"Queria que todo o clero tivesse precedência sobre ele." (VA, 3, 67).
***	"Abominava a heresia ariana e proibia a todos de se aproximarem deles e de seguir sua fé pervertida." (VA, 3, 68).	"Não temia inclinar a cabeça diante dos bispos e dos sacerdotes." (VA, 3, 67).
***	"[...] para condenar os arianos, dizendo que a sua heresia era a última e a precursora do anticristo." (VA, 3, 69).	***
***	"Ensinou também ao povo que o Filho de Deus não é criatura e que não foi tirado do nada, que ele é o Verbo eterno e a Sabedoria da substância do Pai." – (VA, 3, 69).	***

***	"Não tenhais, pois, nenhum contato com os arianos, muito ímpios." (VA, 3, 69).	***
***	"Todo o povo se alegrava ao ouvir esse homem condenar a heresia que combate o Cristo." (VA, 3, 70).	***

Conforme as evidências demonstradas no quadro acima, ganha relevo a intenção de Atanásio em relação aos receptores da VA, ou mesmo para que os admiradores do monge, "imitando Antão", não se aproximassem dos melecianos, maniqueus, arianos e todo tipo de herege; que abominassem e condenassem o arianismo como demoníaco e defendessem a teologia do homooúsios; que respeitassem as determinações do clero, colocando-se abaixo hierarquicamente de bispos e sacerdotes.

Além disso, o que salta aos olhos é o desequilíbrio em relação à quantidade dos excertos. Em relação aos cismas, um apenas; sobre a hierarquia, três; entretanto, em relação ao arianismo, um total de sete. Sendo assim, fica evidente que o maior perigo para Atanásio era o arianismo, pois os melecianos atuaram mais incisivamente na época de Pedro de Alexandria, o ainda antecessor de Alexandre e, ao que parece, os monges não causavam muitos problemas em relação à insubordinação, entretanto deveriam ser alertados.

Dessa forma, Atanásio conseguiu, com muita insistência, impor sua visão teológico-política fundamentada na unidade e para obter sucesso, se utilizou da autoridade espiritual ascética, a partir da aproximação profícua com os monges à época de seus exílios, aproveitando-se para incutir nesses religiosos as suas próprias impressões acerca de seus adversários, através da "vida" e da "boca" de um monge que se tornara o pai do movimento: Antão do Deserto.

Referências Bibliográficas:

Fontes Primárias:

ATANÁSIO, SANTO. APOLOGIA AO IMPERADOR CONSTÂNCIO. SÃO PAULO: PAULUS, 2010.

ATANÁSIO, SANTO. CONTRA OS PAGÃOS. SÃO PAULO: PAULUS, 2010.

ATANÁSIO, SANTO. CONTRA OS JUDEUS INCRÉDULOS TESTEMUNHAS DA ENCARNAÇÃO DE CRISTO. IN: ATANÁSIO, SANTO. A ENCARNAÇÃO DO VERBO. SÃO PAULO: PAULUS, 2010.

ATANÁSIO, SANTO. VIDA E CONDUTA DE SANTO ANTÃO. SÃO PAULO: PAULUS, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 8ª IMPRESSÃO. SÃO PAULO: PAULUS, 2012.

JULIANO, IMPERADOR. JULIANO A LOS ALEJANDRINOS (CARTA 110) IN: BLANCO, JOSÉ GARCÍA; GAZAPO, PILAR JIMÉNEZ. JULIANO: CONTRA LOS GALILEOS. CARTAS Y FRAGMENTOS. TESTIMONIOS. LEYES. MADRI: EDITORIAL GREDOS, 1982.

Bibliografia Geral:

ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2004.

ANATOLIOS, Khaled. *Athanasius: The Coherence of his Thought*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

ANATOLIOS, Khaled. "The Body as Instrument": A Reevaluation of Athanasius Logos-Sarx Christology. *Coptic Church Review*, v. 18, n. 3, 1997.

BRASSE, David. Athanasius In: ESLER, Philip F. *The Early Christian World*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2000.

CHADWICK, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Nova Iorque; Oxford: Oxford University Press, 2001.

CORBELLINI, Vital. *A Participação de Atanásio no Concílio de Nicéia e a sua Defesa do Homoiúsios*. Teocomunicação (PUCRS), Porto Alegre, v. 37, n. 157, p. 396-408, set., 2007.

FRANGIOTTI, Roque. Apresentação In: ATANÁSIO, Santo. *Apologia ao imperador Constâncio*. São Paulo: Paulus, 2002.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução In: ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e Conduta de S. Antão*. São Paulo: Paulus, 2002.

HUNT, David. The Successors of Constantine In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter. *The Cambridge Ancient History. The Late Empire, A.D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina. II do Concílio de Nicéia ao Início da Idade Média*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkley, Los Angeles; Londres: University of California Press, 2005.

GÊNERO, ORIENTALISMO E NEOMEDIEVALISMO: AS REPRESENTAÇÕES DA CHINA MEDIEVAL NO FILME *MULAN* (1998)

José Ivson Marques Ferreira de Lima¹

Introdução

Mulan (1998) é um filme de animação da Walt Disney Pictures, sendo produzido por Pam Coats e co-dirigido por Barry Cook e Tony Bancroft, lançado em 1998. O filme é inspirado em um poema chinês de autoria anônima chamado *A Balada de Hua Mulan*, escrito por volta dos séculos V-VI, durante a Dinastia Wei do Norte (FRANKEL, 1972, 68-72). O longa conta a história de Fa Mulan, uma jovem que possui problemas em atender as expectativas de sua família e sociedade em se tornar a esposa exemplar, digna de casamento e assim, honrar a sua família.

A animação, que entrou em fase de planejamento no início dos anos 1990, foi parte de um período do estúdio que ficou conhecido como *Renascimento Disney*, que data de 1989 até o ano de 1999. (MOLLET, 2020; PALLANT, 2011, 89-92). Essa era foi marcada pela recuperação da Walt Disney Pictures após uma fase de intensas dificuldades financeiras e intelectuais; e de filmes que iam abaixo das expectativas na bilheteria – como *O Caldeirão Negro* (1985), por exemplo. A Disney literalmente renasceu ao voltar à fórmula do período *Clássico* (1938-1959)² de suas animações e, com a chegada de nomes como Howard Ashman, adquirir influências de espetáculos da Broadway. Em linhas gerais, essa fase pode ser definida enquanto um verdadeiro ressurgimento do estúdio, onde inovações tecnológicas e narrativas resultaram em sucessos de público e crítica, possibilitando a Disney retomar ao topo do mercado de animações.

1 Graduando do curso de Bacharelado em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Membro do Laboratório de Estudos de Outros Medievos (LEOM). Orientador: Prof. Dr. Bruno Uchoa Borgongino. E-mail: ivson.marques@ufpe.br.

2 Sobre este estilo, PALLANT (2011) refere-se à um “Formalismo-Disney”, que vai de 1938 até 1942, período do qual formou toda a estética que está presente em todos os filmes (PALLANT, 2011, 35-53). O uso da datação a partir de MOLLET (2020) dá-se por delimitar um período no qual as animações eram o foco do estúdio, e por compreender que as inovações em questões estéticas não dizem respeito apenas ao período de 1938-1942.

Este período foi também uma época que marca o interesse do estúdio em adaptar histórias que não fazem parte do habitual eixo eurocêntrico das produções anteriores, buscando histórias do dito Oriente. No entanto, isso não significou que as representações destes outros povos e culturas não incorreram em estereótipos.

O *Renascimento Disney* ocorre entre os governos de Ronald Reagan (1980-1988), Bush (1988-1992) e Bill Clinton (1993-2000), sendo os dois primeiros republicanos e o último democrata. Esse período marca o surgimento de políticas neoliberais para a economia que serão adotadas pelos três governos, independentemente de adversidades entre os partidos. Nessas políticas neoliberais, incluem-se iniciativas como “livre-mercado”, cortes de direitos trabalhistas e de intervenções militares na América Latina, Ásia e no chamado Extremo Oriente. Após o fim da Guerra Fria, os Estados Unidos lançam-se como líderes mundiais que podem intervir em outras nações em prol de levar a elas a “liberdade” (KARNAL, 2007, 257-258).

A cultura, especialmente o cinema, cumpre bem o papel de propagar ideais de sua agenda política. A Disney, por exemplo, através de personagens como Mickey Mouse e Branca de Neve, ajudou a consolidar o *American Dream* nas décadas de 1930 a 1950³. Como discutiremos a seguir, as transformações que o estúdio sofreu ao longo dos anos se trata de reformulações necessárias para que os seus filmes continuem sendo relevantes para o público, sobretudo estadunidense, e assim, carregar uma moral que atenda à agenda de interesses por parte do estúdio.

Um outro ponto que é válido destacar sobre o período de 1980 e 1990 é que, para além das transformações geopolíticas que antecedem o fim da Guerra Fria, há uma intensa luta por parte das minorias nos Estados Unidos para terem voz e serem reconhecidas. Portanto, a iniciativa da Disney em contar com protagonistas árabes, indígenas, deficiente e chineses não é uma ingênua atitude do estúdio para atender a essas demandas, mas sim fruto de muita luta por parte das minorias norte-americanas em serem reconhecidas⁴.

Em síntese, quando falamos sobre o que foi o *Renascimento Disney*, estamos nos referindo a um período de renovação artística e tecnológica encontram aclamação de público e crítica; que está imerso num contexto político e social dominado por ideologias neoliberais individualistas e também de lutas sociais por parte da população trabalhista e/ou minoritária.

³ Em seu capítulo sobre o período Clássico da Disney, Tracey L. Mollet (2020) discute sobre como através de seus clássicos, a Disney transmitia ideais e valores que lhes eram pertinentes, sobretudo em propagar o *American Dream* e trazer uma moral acerca dos valores que você deveria possuir para ter o seu “final feliz” (MOLLET, 2020, 20-21).

⁴ Embora só veríamos uma protagonista – e princesa – negra apenas no ano de 2009, com *A Princesa e o Sapo* (2009).

Somando tudo isso ao fenômeno da globalização terá início o período mais diversificado da Walt Disney Pictures, com personagens das mais variadas culturas, mas que não fazem uma representação adequada sobre os povos que estão sendo representados.

Segundo o historiador Roger Chartier, a representação pode ser “entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente” (CHARTIER, 1991, 184). Logo, a Disney, ao adaptar e representar as histórias e culturas de outros povos como os árabes, indígenas, africanos e chineses, na ausência de um conhecimento mais apropriado sobre esses povos, passa a ter autoridade para dizer o que são esses povos. Porém, essas representações serão feitas a partir de um viés eurocêntrico sobre essas culturas, onde a Disney irá representá-las como atrasadas, principalmente se comparadas aos ideais que são próprios dos estadunidenses da década de 1990.

O eurocentrismo, que surge de uma visão europeia de mundo, onde a superioridade cultural é incontestável e todas as divisões espaciais – como Ocidente e Oriente – é feita a partir de onde se localiza a Europa. O eurocentrismo pode ser entendido enquanto um “discurso de justificação do colonialismo, quando as potências europeias atingiram posições hegemônicas em grande parte do mundo” (SHOHAT; STAM, 2006, 21). Esta justificação da superioridade da Europa e, posteriormente, Estados Unidos, perante outras nações, muitas vezes tem seu discurso naturalizado, sendo o cinema um dos principais meios para isto.

O cinema, também apresenta “uma contra-análise da sociedade” (FERRO, 1992, 87) por possuir a capacidade de mostrar além do que se intenciona ser mostrado. Abrindo um leque de inúmeras interpretações acerca do seu discurso. Quanto à capacidade do cinema de exportar ideologias através dos filmes, “o cinema pode [...] mobilizar o desejo de modo que ele corresponda às noções de tempo, enredo e história, de acordo com o sentido naturalizado que lhes foi atribuído pelo discurso nacionalizado e imperialista.” (STAM; SHOHAT, 2006, 147).

Um discurso que será muito recorrente nas representações sobre os povos ditos orientais nos filmes da Walt Disney Pictures e no cinema ocidental em geral será o que Edward Said (2007) chamou de Orientalismo, que nasce na distinção (política) entre Oriente e Ocidente, consistindo em “um estilo para dominar, reestruturar e ter domínio sobre o Oriente” (SAID, 2007, 29). Dada a enorme audiência que os filmes do estúdio alcançam, e a ignorância dos espectadores sobre estas culturas, é possibilitada à Disney reescrever suas histórias através de seus filmes e afirmar o que de fato são os árabes e chineses, por exemplo.

A autoridade da Disney frente às histórias que são adaptadas não é algo que deve ser subestimado. Afinal, como Tison Pugh (2012) nos chama à atenção, pois “as suas histórias tendem a serem percebidas enquanto as verdadeiras versões daquela história” (PUGH; ARONSTEIN, 2012, 3, tradução nossa), algo que ele chamará de “hipertextualidade”.

Mulan (1998) acaba por se inserir neste contexto de inovações; de interesse do estúdio em expandir o leque de histórias que poderiam render bons e rentáveis filmes; de globalização e de uma tentativa do estúdio estadunidense em representar a China enquanto um império atrasado (sendo sinônimo de medieval, como veremos a seguir), principalmente em suas questões de gênero, se comparado aos Estados Unidos contemporâneo.

Portanto, diante dos pontos destacados acerca dos filmes da Walt Disney Pictures, sobretudo no período do *Renascimento Disney* e as especificidades do cinema enquanto propagador de formas de enxergar o mundo e a História de um povo, este trabalho objetiva discutir sobre as representações de gênero e orientalismo a partir do conjunto de mensagens discursivas que o filme emite. Além disso, iremos debater sobre o medievalismo presente nas produções da Disney, e como gênero e orientalismo acabam se articulando com representações de um medievo europeu análogo a um medievo chinês no filme *Mulan* (1998).

Em um primeiro momento, vamos partir para a análise fílmica do enredo do filme e de como são percebidas as questões de gênero e de como o orientalismo permeia os ideais dos produtores do filme, e conseqüentemente, das representações do chinês no filme. Depois, discutiremos sobre como se faz presente na animação representações que são resultado de apropriações do passado medieval europeu, e a partir de alguns autores, teorizar a dinâmica própria de um neomedievalismo da Idade Média chinesa análoga à Idade Média europeia. Finalizaremos com um debate acerca de dois grupos de personagens que evocam elementos dos conceitos que se pretende discutir: Shan-Yu e os hunos; e o dragão Mushu, o companheiro de Mulan.

Em síntese, essa é uma pesquisa acerca do discurso fílmico presente no filme *Mulan* (1998) sobre as suas representações de gênero, cultura e passado. Discutiremos as condições de produção do filme e destacaremos alguns elementos que nos ajudam a observar algumas problemáticas que serão levantadas, demonstrando, assim, a importância dos filmes enquanto um objeto útil para a análise historiográfica.

O filme *Mulan* (1998) e a reinvenção da China medieval

No início da década de 1990, os estúdios Walt Disney Pictures buscavam histórias asiáticas para adaptar em um longa de animação, sobretudo histórias coreanas, japonesas e chinesas. Porém, a ideia de adaptar *A Balada de Hua Mulan* foi do autor de histórias infantis Robert D. San Souci, que indicou o poema chinês para Thomas Schumacher, um dos produtores do filme. No entanto, o projeto só começaria a tomar forma entre os anos de 1992 e 1993.

Mulan (1998) ganharia um novo propósito a partir de 1996, após a Disney sofrer boicotes por parte do Partido Comunista Chinês (PCCh) por ter financiado um filme considerado anti-China sobre a vida do Dalai Lama, *Kundun* (1997), de Martin Scorsese. A animação, então, serve com um propósito de reconciliar a Disney com a China⁵ (YU, 2014, 17).

O filme *Mulan* (1998) é resultado da necessidade da Disney em demonstrar nas suas animações ser mais plural em um mundo que estava cada vez mais globalizado. Somada à essa questão, há o fato de que a China, um dos maiores mercados audiovisuais, encontrava-se em uma crescente economia. Logo, cativar o público chinês tornou-se uma prioridade para o estúdio.

Os componentes do grupo criativo do filme reconheciam que possuíam certas limitações frente ao poema chinês. Um dos diretores, Tony Bancroft, chegou a afirmar que

Nós sabíamos que tínhamos que respeitar o material [original]. Esse é um conto amado pelos chineses. Nós também sabíamos que não iríamos fazer um filme chinês. Não podíamos. Nós não somos chineses. Nós temos uma sensibilidade diferente, um estilo diferente de contar histórias. (BANCROFT *apud* KURTTI, 1998, 24, tradução nossa).

Essa afirmação é interessante, pois além de confessar as dificuldades da equipe para entender a sociedade e cultura chinesa, ao mesmo tempo aparenta ser uma desculpa para algumas representações inadequadas. Ela é posterior⁶ a uma iniciativa por parte do estúdio

⁵ O mercado audiovisual chinês na época já figurava como um dos mais importantes mercados para o estúdio. A parceria Disney-China iniciou por volta de 1984, quando um canal de televisão, CCTV passou à transmitir algumas animações do estúdio. (YU, 2014, 14).

⁶ Tony Bancroft se juntou ao projeto no início de 1995 (KURTTI, 1998, 38).

para compreender melhor a China: a viagem de cinco componentes da produção à China no período entre 17 de junho de 1994 e 2 de julho de 1994, que tinha por objetivo inspirar e possibilitar um conhecimento estético e histórico mais adequado sobre a China para o filme (*Ibidem*, 46-65).

Mulan (1998), após cerca de seis anos em produção, é lançado no ano de 1998, nos Estados Unidos, mas só foi lançado na China no ano de 1999 por conta do incidente *Kundun*. Na China, o filme não foi bem recebido, com diversas queixas dos chineses por não se sentirem representados na animação e por considerar a Fa Mulan uma estrangeira em seus maneirismos, sendo diferente da Hua Mulan do poema.⁷

Em termos narrativos, *Mulan* (1998) tem como base o conceito de Monomito ou Jornada do Herói, do mitólogo estadunidense Joseph Campbell, que se trata de uma estrutura narrativa identificada por Campbell em várias histórias, dentre elas, gregas, cristãs e budistas. O monomito segue a seguinte estrutura:

um herói, vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes (CAMPBELL, 2007, 36).

Logo, a história de Fa Mulan pode ser dividida da seguinte forma: Mulan, uma jovem chinesa que não se sente em conformidade com os padrões que a sociedade chinesa impõe à mulher, através de seu ato de piedade filial, veste-se como um homem e assume o lugar de seu pai na guerra contra os invasores hunos. No entanto, ela não sabe como ser um homem e para isto ela vai contar com a ajuda do dragão Mushu. Após inúmeros desafios (o treinamento no exército) e provações (ser descoberta e não ser morta por Li Shang, pelo fato de ele sentir-se em dívida com ela), Mulan salva a China de um último ataque dos hunos ao Imperador da China. Dado os seus feitos, Mulan é agraciada com o selo imperial e a espada de Shan-Yu, líder dos hunos.

Após esse breve resumo, fica evidente a relação da estrutura narrativa do filme com o conceito de monomito. Essa relação irá ocorrer, pois o roteiro do filme foi escrito com base no conceito de Campbell, porém, com a reformulação feita nele por Christopher Vloger, que

⁷ Em uma matéria, a BBC apresenta informações sobre uma agência de notícias de Xinhua acerca da recepção do filme em território chinês.

escreveu um memorando, o *Guia prático de O Herói das mil faces*, no período em que começou a trabalhar na Disney, que adotou essa estrutura desde *A Pequena Sereia* (1989)⁸ (VOGLER, 2006, 28-30).

Quanto à estrutura narrativa, o mundo comum de *Mulan* é delimitado no seu papel de mulher frente à sociedade. O mundo especial acaba por ser o do homem, que possui mais liberdades e encontra-se em posição dominante nas relações de poder. É este o mundo no qual *Mulan* irá aventurar-se para aprender mais sobre si e suas capacidades ao explorar uma outra performance de gênero (ver BUTLER, 2003), ao mesmo tempo em que liberta-se das opressões. Os itens que lhe servirão como uma condecoração simbolizam o reconhecimento dos feitos da personagem. Entretanto, a moral de toda a história, parte importante da trajetória do herói, passa a ter uma finalização ambígua e contraditória se levarmos em consideração todo o arco narrativo da personagem *Mulan*.

Afinal, ela luta contra todos os padrões que lhe são impostos acerca dos deveres matrimoniais, e, no fim, atende aos mesmos. Não há indicativo no filme acerca do entendimento – ou mudanças sociais – das mulheres sobre as imposições de gênero. Conforme Campbell, a “segunda e solene tarefa e façanha é, por conseguinte [...] retornar ao nosso meio, transfigurado, e ensinar uma lição de vida renovada que aprendeu.” (CAMPBELL, 2007, 36).

No entanto, para que as relações de poder, e consequentemente, de gênero, possam fazer sentido, é necessária uma reinvenção da China e de seu passado, onde o papel de homens, mulheres e suas relações políticas com povos vizinhos são reformulados para que possa ser construída na narrativa do filme. Divulga-se, então, a imagem de uma China com uma Grande Muralha impenetrável, uma sociedade com pensamento homogêneo e uniforme acerca de tudo e extremamente rígida, onde a única personagem que pensa diferente é a personagem *Fa Mulan*, por “aparentar chinesa, embora aja enquanto uma americana” (MA, 2000, 142). A Disney, portanto, incorre em Orientalismo, e consequentemente, em eurocentrismo. Afinal, embora a narrativa possua reflexões necessárias acerca do papel da mulher frente às opressões de gênero, o filme não apresenta *Mulan* enquanto parte desse mundo chinês, mas sim, como uma estrangeira, representando mais as garotas estadunidenses do que as chinesas. Nesse ponto, os conceitos de Said (2007) e Scott (2016) são úteis para

⁸ Portanto, o conceito está sendo utilizado a partir de CAMPBELL (2007) e VOGLER (2006) por se tratar de um molde do qual o roteiro teve como base.

discutir a dinâmica desta temática presente no filme. As percepções orientalistas dos produtores do filme influenciam diretamente na maneira como os papéis de gênero da China foram representados, portanto, articulam-se para compor a mensagem que a Disney quer transmitir acerca da China não somente a do passado, mas também a do presente.

Importante ressaltar que, muito embora filmes sejam mídias criativas livres de qualquer compromisso com o real, isso não significa que não se possa criticar determinadas representações, tampouco tomar as mesmas enquanto esvaziadas de um sentido. Afinal, elas são frutos de intencionalidades atendem a uma agenda de interesses por parte do estúdio. Tratou-se de um projeto onde se intencionou agradar aos chineses, mas que ainda assim, não foi o suficiente para que os produtores abrissem mão de descaracterizar a sociedade e cultura chinesas, de maneira que alimentou-se a ilusão de uma hegemonia cultural norte-americana frente à chinesa.

Portanto, *Mulan* (1998) se trata de um produto transcultural onde, por mais que não se situe em um eixo eurocêntrico em sua ambientação, atende ao mesmo de forma ideológica nas representações constituídas acerca da China, que ganhará características medievais a serem discutidas adiante.

Medievalismo ou Neomedievalismo?

A Idade Média, segundo John Dagenais (2000) e Margareth Greer (2000), se trata de um tempo colonizado por autores da modernidade, como Petrarca, por exemplo, “um esqualido tempo sombrio que sucede a Antiguidade Romana e será sucedida por um segundo advento da luz” (DAGENAIS; GREER, 2000, 434). A Idade Média seria um tempo colonizado⁹ para definir, em um período de aproximadamente dez séculos, uma “idade das trevas”, se comparada com a que a antecede e a sucede. É um tempo que surge fadado a considerar única e exclusivamente a experiência europeia, logo, como é possível falar de um medieval chinês¹⁰? No caso dessa pesquisa, como se relacionam esses medievos no filme *Mulan* (1998)?

9 CHESNEAUX (1995) argumenta que a Idade Média é resultado de um quatripartismo feito a partir de experiências europeias e acaba por se apresentar enquanto uma história universal, apagando experiências de outras sociedades neste mesmo período. (ver CHESNEAUX, 1995, 92-99).

10 Para delimitar uma Idade Média chinesa, faço uso da cronologia proposta por Jacques Gernet (2005), onde o medieval chinês tem início ao final da dinastia Han (206 AEC-221 EC) e segue até o fim da dinastia Tang (618-907 EC).

Um dos maiores responsáveis pelo design do filme, Chen-Yi Chang define o tempo em que se passa *Mulan* da seguinte forma:

É um período de guerra, igual aos tempos medievais na Europa, há muito caos. Então eu usei influências de duas dinastias, a Han e a Tang, e deixei agruparem-se no período temporal de nosso filme. A arte da dinastia Han é mais primitiva, e nós gostamos muito dessa abordagem direta. A dinastia Tang nos forneceu um sentimento florido – um monte de padrões curvilíneos. Também, um monte de esculturas, figurinos, e pinturas estão disponíveis para a referência da dinastia Tang, então os elementos de seus designs recorrentes tornaram-se a fonte principal para o estilo que estava sendo desenvolvido para *Mulan*". (CHANG *apud* KURTTI, 1998, 79, tradução nossa).

Esse relato é muito importante para delimitarmos em quais períodos a equipe criativa de *Mulan* (1998) inspirou-se para montar sua temporalidade, que como bem vimos, possui inspirações concretas no passado chinês. Mas seria o filme ambientado na Antiguidade (Han) ou da Idade Média (Tang)? Na realidade, podemos considerar tranquilamente *Mulan* (1998) enquanto uma produção inspirada nas referências medievais, afinal, os conflitos contra os hunos, que serão o motor principal para os acontecimentos da narrativa, são percebidos enquanto uma Idade Média análoga à Europeia. O elemento que aqui se destaca do medievo é o da guerra, que conforme iremos discutir na sessão dos hunos, se trata de um confronto entre "civilizados" e "bárbaros" que ganha fortes aspectos étnicos. Além disso, há uma confissão acerca do quão foi crucial o estilo artístico da dinastia Tang para o filme, o que reforça a nossa tese. No entanto, a influência Han não pode ser enxergada enquanto apenas medieval, afinal, há uma herança dos Han assumida pelos Tang (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, 78).

O medievalismo, isto é, " a investigação das diferentes formas em que que a Idade Média foi percebida e construída por períodos posteriores" (BERNS; JOHNSTON; 2011, 97, tradução nossa) indica que há um resgate e uma colonização de passados medievais¹¹, e que sempre ocorre para atender á determinados fins de quem o faz. Portanto, o medievalismo é o estudo da maneira como a Idade Média foi percebida e construída ao longo dos séculos através das ciências, como a História; e das artes, como o cinema.

11 Nas animações da Disney, elementos do passado medieval europeu são comumente resgatados e reproduzidos com a finalidade de caracterizar personagens e seus relacionamentos; o colonialismo em *Mulan* (1998) reside na imagem criada de um passado chinês que essencialmente é europeu. Sendo assim, uma imagem eurocentrada de uma história chinesa. (ver SAID, 2007; PUGH; ARONSTEIN, 2012; BHABHA, 1991).

Segundo o historiador José Rivair Macedo (2009), o medieval no cinema “desdobra-se em pelo menos duas formas de apropriação: as ‘reminiscências medievais’ [...] e ‘medievalidade’”. Enquanto a primeira trata-se de “formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao Medieval, alterados e transformados com o passar do tempo”, a última refere-se à forma “em que a Idade Média aparece apenas como uma referência, e por vezes uma referência fugida, estereotipada” (MACEDO; MONGELLI, 2009, 15-16). Essa distinção será muito útil para pensarmos sobre o medievalismo presente na Walt Disney Pictures e, enxergamos em qual dinâmica se encaixam as representações do Medieval em *Mulan* (1998).

Quando pensamos em Walt Disney, automaticamente associamos seu símbolo: um enorme castelo medieval acompanhado de uma estrela cadente que faz um movimento de arco ao redor do castelo. Logo, as associações entre Disney e Medievos são claras. Seguindo as discussões apresentadas por Clare Bradford (2012) e Ila Mitchell-Smith (2012)¹², o medieval Disney é construído por defeitos, como o “barbarismo e a ignorância” e qualidades, como “inocência e simplicidade” (PUGH; ARONSTEIN, 2012, 177) é contraditório, marcado por contrastes entre um obscurantismo medieval e a iluminação dos tempos modernos. Em síntese, se trata de uma construção dialógica sobre o passado medieval e nostálgico com o presente promissor.

Utilizando as definições de José Rivair Macedo (2009), *Mulan* (1998) encaixa-se tanto como uma reminiscência medieval, dada os contextos de seu enredo e ambientação; quanto uma medievalidade, um produto audiovisual que não se apresenta diretamente medieval e tampouco faz referência ao passado medieval (ou delimita sua temporalidade, sendo ahistórico), mas que possui elementos e estereótipos advindos do período medieval.

Para além do conceito de Medievalismo, há um outro conceito, o Neomedievalismo, que, a partir das definições de Amy S. Kaufman (2010) e Lesley Coote (2010) pode ser definido enquanto uma representação do medieval livre do intuito de se permanecer fiel historicamente ao medieval. Pelo contrário, obras neomedievais se preocupam mais em consumir elementos advindos do medieval do que se apresentar enquanto medievais (FUGELSON, 2010, 1-11; 25-36). Segundo Felipe Augusto Ribeiro: “Se o medievalismo procura reconstruir, de alguma maneira, o passado medieval, o neomedievalismo se contenta com uma apropriação que dá significado às suas ações no presente mais imediato.” (RIBEIRO, 2021, 212).

12 Ver Capítulos 10 e 12 de PUGH; ARONSTEIN, 2012, 171-188; 209-224.

Portanto, o filme *Mulan* (1998) trata-se de uma obra neomedieval, afinal, não há indicativos no filme acerca da historicidade e dos acontecimentos da trama. A China do filme é uma China ahistórica, anacrônica, com elementos advindos de, no mínimo, três dinastias: Han (206 AEC-221 EC), Tang (618-907 EC) e Ming (1368-1644 EC). Pelo contrário, não há indicativos de mudanças na China fílmica, uma vez que há diálogos que indicam uma China que “sempre foi”¹³, e isso se aplica à termos políticos e também sociais.

O filme, apesar de se inspirar (conforme Chen-Yi Chang) em contextos históricos do medievo chinês e dos conflitos que ocorreram após a queda da dinastia Han, pode ser enquadrado em algo que o John King Fairbank (2006) irá chamar de “barbarismo” (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, 72). No filme são retratadas as conquistas e domínio dos povos das estepes asiáticas no território chinês que irão formar inúmeras dinastias, dentre elas, a dinastia na qual o poema original foi escrito. Há também alguns indicativos históricos do período em que o líder do povo Tuoba era imperador e khan, ou seja, um grande líder de povos nômades.

Diante dos estudos acerca do poema original, fica evidente que a Hua Mulan não se trata de uma chinesa Han, mas sim de uma outra etnia, lutando numa guerra em prol do imperador da dinastia Wei do Norte¹⁴. Porém, no filme, assim como é americanizada, Mulan é representada como uma chinesa Han, o que é esperado, afinal, houve outros resgastes da história que acabaram por apagar a etnia original da personagem. No entanto, os povos nômades, como os hunos, irão receber uma representação orientalista do bárbaro violento e sem cultura.

Os invasores hunos: uma outra face do orientalismo

Segundo Tracey L. Mollet (2020), os vilões, desde o período Clássico da Disney, possuem funções narrativas e ideológicas para auxiliar na mensagem que os produtores do filme querem transmitir. O vilão é o contraste do protagonista, é a personificação do mal cuja única função que possui é apresentar-se como um obstáculo para a realização do protagonista.

13 Há uma cena logo no início do filme, *sequência 1.0*, onde Chi-Fu, após escutar sobre a invasão dos hunos, exclama: “Impossível, ninguém pode atravessar a Grande Muralha” (HSIAO, 1997, 1, tradução nossa). Indicando que ataques como aqueles eram raros ou inexistentes, mas que, no entanto, a historiografia sobre a China aborda sobre inúmeras invasões que ocorreram através da muralha, não sendo algo tão incomum, ou impossível, quanto o filme aparenta que fosse.

14 Ver FRANKEL, 1972, 68-72.

Shan-Yu, o líder dos hunos, é o antagonista de *Mulan* (1998), a personificação do bárbaro, violento, que sempre aproveita a oportunidade que tem para matar¹⁵, levando um rastro de morte e destruição por onde passa. Segundo o supervisor de animação do filme, Press Romanillos, Shan-Yu possui um complexo de superioridade que se sentiu desafiado pelo imperador quando este construiu a Grande Muralha¹⁶ (KURTTI, 1998, 163).

É evidente na trama o desinteresse dos produtores do filme em desenvolver melhor a motivação dos vilões, bem como a organização social dos hunos em geral. Pelo contrário, tudo o que sabemos são as informações já citadas anteriormente, Shan-Yu lidera um exército contra o Império Chinês a fim de subjuga-los. O telespectador pode se perguntar: Por quê? Bem, Shan-Yu ainda apresenta uma influência típica dos vilões da Disney, ele faz o que faz, pois ele é mau, e somente um dos protagonistas pode derrotá-lo. A derrota de Shan-Yu representa um feito necessário para concluir a jornada de herói de Fa Mulan, e transmitir uma mensagem final de que “o bem vence o mal”, extremamente recorrente nos clássicos da Disney.

A guerra chineses vs. hunos¹⁷ representa um conflito entre civilizados contra bárbaros, sendo esse um elemento muito popular do Medievo, possuindo um caráter extremamente racial. Neste ponto surge uma problemática acerca da representação dos hunos, afinal, os hunos são a única variação étnica da China fílmica, representando justamente uma ameaça à ordem e a continuidade do Império. Aqui podemos analisar um importante indício do pensamento ideológico dos produtores frente ao “outro”, pois, a representação dos hunos apresenta uma ligação com as tensões dos Estados Unidos com povos do chamado Oriente Médio. Sendo esta uma outra face do Orientalismo: Os produtores do filme representam os Estados Unidos e seus conflitos geopolíticos na guerra chineses-hunos. Quando o filme exalta a grandeza de construções como a Grande Muralha, eles estão exaltando a grandiosidade dos Estados Unidos frente aos bárbaros. A própria dimensão do conflito, marcado pela falta de interesses concretos de Shan-Yu para com a China e pelo medo do fim de uma sociedade,

15 Há uma sequência, em que ele permite a execução de um dos dois batedores imperiais chineses por apenas um ser o suficiente para entregar a mensagem.

16 De fato, há um diálogo que indica o mesmo, na *sequência 8.6*, quando um dos batedores imperiais afirma que o imperador irá pará-lo, ao que Shan-Yu responde: “Parar me? Ele me convidou” e em seguida complementa “ao construir esta muralha, ele desafiou a minha força. Bem, estou aqui para jogar este jogo. (HSIAO, *op. cit.*, 30, tradução nossa).

17 Essa dicotomia pode ser observada entre os cabelos dos homens: Os chineses possuem cabelos presos pois são disciplinados e civilizados, enquanto os hunos possuem cabelos soltos e/ou calvos. O cabelo, assim como na cena em que Mulan se prepara para ir à guerra possui um importante significado simbólico, pois diferencia homens de mulheres, chineses de hunos.

que fica subentendida no filme, na cena em que o exército chinês, liderados por Li Shang, encontra uma vila destruída, com seus habitantes, e o próprio pai de Shang, mortos.

O conflito entre chineses e hunos pode ser entendido enquanto uma luta de masculinidades pela hegemonia, onde personagens como Shan-Yu e Li Shang representam exemplos máximos de masculinidade. Porém, após o primeiro derrotar o segundo, Fa Mulan enfrenta o Shan-Yu e acaba sendo a personagem com o maior exemplo de masculinidade¹⁸.

Mushu e a representação do dragão chinês

Dentro da jornada do herói, há uma etapa chamada *Auxílio do sobrenatural*, que segundo Campbell (2007)

Para aqueles que não recusaram o chamado, o primeiro encontro da jornada do herói se dá com uma figura protetora (que com frequência é uma anciã ou um ancião), que fornece ao aventureiro amuletos que o protejam contra as forças titânicas com que ele está prestes a deparar-se. (CAMPBELL, 2007).

No filme, a ajuda sobrenatural da qual Mulan irá contar é a de Mushu, um simpático dragão vermelho que a ajuda não por acreditar nela, mas sim porque precisa dela. O Mushu é um familiar rebaixado, que, após acidentalmente destruir o Grande Dragão de Pedra, precisa fazer com que a Mulan seja condecorada, para que possa retornar e obter de voltar seu prestígio perante os Grandes Ancestrais da família Fa. Os interesses de Mushu diferenciam-se muito daqueles dos personagens de outros filmes que desempenhavam um papel semelhante, como o Sebastian de *A Pequena Sereia* (1989), que demonstrava de diversas formas o quanto gostava da Ariel e desejava ver o sonho dela realizado. Mushu não se importa com a Mulan e seus sentimentos, não até o ato final do filme, quando ele confidencia seus sentimentos à Mulan.

Mushu atende às características de um dragão chinês quanto ao seu design serpentino, entretanto, é um dragão de fogo. O dragão chinês é, ao contrário dos dragões do Ocidente,

¹⁸ Essa hierarquização os diferentes tipos de masculinidades implicam no que Raweyn Connell conceituou como Masculinidades Hegemônicas (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013).

um ser benevolente e aquático que pode viver no mar, nos céus e nos pântanos. (HAYES, 1923, 1-15).

Mushu, que teve sua voz dublada pelo ator estadunidense Eddie Murphy, possui maneirismos e um senso de humor próprios da população negra dos Estados Unidos (MA, 2000, 128), que acaba sendo somado a uma chinesidade, tornando Mushu um personagem de ideais híbridos. Mushu também é um exemplo de como o Orientalismo é recorrente na animação, uma vez que, assim como Mulan, ele não é apresentado como um chinês de fato. É característico do humor do personagem estar, na maioria das vezes, oposto a personagens que são apresentados como essencialmente chineses (como é o caso do Grande Ancestral e o Grande Dragão de Pedra), ao mesmo tempo em que surge com itens estilizados à maneira ocidental, como uma tigela de arroz, ovos e bacon (MA, 2000, 132). Uma cena que serve como um exemplo de como Mushu é um personagem caracterizado com elementos chineses, mas com essência estadunidense é uma na qual ele veste uma fantasia e fala uma frase que faz referência ao super-herói estadunidense Batman. Logo, essa forma de hibridez presente no personagem é resultante de uma apropriação de seres chineses que são transformados em produtos dos quais os estadunidenses podem consumir e se sentirem representados nas atitudes e falas de Mushu. Assim como ocorreu no caso da personagem Fa Mulan (ver LIMA, 2021).

Dentro desse aspecto ideológico, Mushu representa na narrativa os interesses que marcaram, em dois momentos distintos (1992-1995 e pós-*Kundun*), a produção do filme. Através da ajuda em troca de atender aos seus próprios interesses, Mushu acaba sendo um reflexo da atitude dos produtores do filme, que adaptaram o poema chinês mais por questões financeiras do que por admiração ou parceria. No fim, *Mulan* (1998) acaba por ser um exemplo da recorrência do eurocentrismo, mesmo quando há indícios de que, aparentemente, pretendem evita-lo.

Conclusão

Sendo um produto transcultural, o filme *Mulan* (1998) faz parte de um movimento da Walt Disney Pictures em se mostrar globalizada frente às novas transformações sociais do período. Sobretudo, uma época que surgiu através de uma renovação artística e financeira, e da necessidade do estúdio em adaptar histórias que inclusive, pudesse ajudar a fortalecer – ou restabelecer – parcerias, como foi o caso da China.

Um filme como *Mulan* (1998) em assuntos que atendem às configurações sociais da época e do próprio estúdio. Dentre as representações presentes no filme, podemos observar das ordens mais variadas: de cultura, gênero e de história, da qual esse estudo centrou-se em analisar.

Uma Idade Média chinesa acaba sendo o ambiente, que, junto às visões orientalistas de mundo por parte dos produtores do filme, se articulam com discussões acerca dos papéis gênero e sua relação com a cultura, sendo esta última representada de forma estereotipada e homogênea. Sendo o próprio Orientalismo que irá influenciar nas dinâmicas de gênero presentes na China fílmica.

Este estudo objetivou levantar uma discussão acerca das relações entre Cinema e História, na qual possibilita uma análise crítica acerca das mensagens discursivas que permeiam um filme, neste caso, o filme *Mulan* (1998). Pensar acerca do contexto de produção e processos históricos nos quais ele se encontra imerso é colocar em perspectiva mensagens emitidas acerca da história e cultura dos chineses, problematizando-as e, assim, desnaturalizando visões eurocêntricas e orientalistas de mundo que acabaram sendo naturalizadas. Afinal, é para isso que serve a História expandir o leque de documentos que podem ser utilizados, e através deles, promover um debate acerca da sociedade em que ele está inserido.

Referências Bibliográficas:

- BERNS, Ute; JOHNSTON, Andrew James. Medievalism: A very short introduction. *European Journal of English Studies*, v. 15, n. 2, p. 97-100, 2011.
- BHABHA, Homi K. A questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialism. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1991. p. 177-203.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601>. Acesso em: 4 Nov. 2021.
- CHESNEAUX, Jean. As quadrilhas do quadripartismo histórico. In: *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e os historiadores*. São Paulo: Ática, 1995.

- CHINA is unimpressed with Mulan. *BBC News*. [s.l.], 19 de mar. de 1999. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/299618.stm>. Acesso em: 05 Nov. 2021.
- CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista estudos feministas*, v. 21, n. 1, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000100014. Acesso em: 05 Nov. 2021.
- DAGENAIS, John; GREER, Margaret Rich. Decolonizing the Middle Ages: Introduction. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 30, n. 3, p. 431-448, 2000.
- DONG, Lan. *Mulan's Legend and Legacy in China and United States*. Pensilvânia: Temple University Press, 2011.
- ENTERTAINMENT Mulan bridges diplomatic divide. *BBC News*. [s.l.], 28 de fevereiro de 1999. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/287784.stm>. Acesso em: 05 Nov. 2021.
- FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. *China: A New History*. Cambridge: Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- FRANKEL, Hans H. Ballads. In: *The Flowering Plum and Palace Lady: Interpretations of Chinese poetry*. New Haven: Yale University Press. 1976, p. 68-72.
- FUGELSON, Karl(ed.). *Studies in Medievalism: XIX Defining Neomedievalism(s)*. Cambridge: DS Brewer, 2010.
- GERNET, Jacques. *El Mundo Chino*. Barcelona: Editorial Crítica, 2005.
- HAYES, Newton L. *The Chinese Dragon*. Shangai: Commercial Press Limited, 1923.
- KARNAL, Leandro. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007. p. 257-280.
- KURTTI, Jeff. *The Art of Mulan*. Nova Iorque: Hyperion, 1998.
- KWA, Shiamin; IDEMA, Wilt L. *Mulan: Five versions of a classic Chinese legend, with related texts*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2010.
- LIMA, José Ivson Marques F. de. Três bonecas chinesas: a re-orientalização das mulheres chinesas no filme Mulan (1998). In: BUENO, André (org.). *Mundos em Movimento: Extremo Oriente*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2021. p. 148-153.
- MA, Sheng-mei. Mulan Disney, it's like, re-orient. In: *The Deathly Embrace: Orientalism and Asian American Identity*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2000.
- MACEDO, José Rivair. Introdução – Cinema e Idade Média: Perspectivas de Abordagem. In: MACEDO, José Rivair; MONGELLI, Lênia Márcia. *A Idade Média no cinema*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. p. 13-48.
- MULAN. Direção: Barry Cook, Tony Bancroft. Produção: Walt Disney Pictures. Estados Unidos: Buena Vista Pictures, 1998. 1 DVD (88 min.).

- PALLANT, Chris. The Disney Renaissance. In: *Demistifying Disney: A History of Disney Feature Animation*. Nova Iorque: The Continuum International Publishing Group, 2011.
- PUGH, Tison; ARONSTEIN, Susan (Ed.). *The Disney Middle Ages: A fairy-tale and fantasy past*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2012.
- RIBEIRO, Felipe Augusto. Uma teoria digital do feudalismo: dinastia, poder, vassalagem e Estado no game Crusader Kings (2012-2020). *Medievalia*, v. 53, n. 1, p. 191-219, 2021. Disponível em: <https://revistas-filologicas.unam.mx/medievalia/index.php/mv/article/view/420/10.19130/medievalia.2021.53.1.25628>. Acesso em: 05 Nov. 2021.
- SAID, Edward S. *Orientalismo: o Oriente como uma invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- VOGLER, Christopher. *A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

A POLÍTICA AFONSINA NA CONQUISTA DE LISBOA EM 1147: *DE EXPUGNATIONE LYXBONENSIS* E A CONSTRUÇÃO DE UMA IMAGEM

Leandro Ribeiro Brito ¹

Considerações Iniciais

Entre 1147 e 1179 há um intervalo de trinta e dois anos. Neste espaço temporal que data da conquista da cidade de Lisboa ao ano em que a bula *Manifestis Probatum*² foi emitida por Alexandre III, papa à época, a expansão afonsina contou com uma considerável literatura memorialística.³ Esta literatura promovia uma imagem que o novo reino necessitava nas circunstâncias daquele período: o século XII. As cruzadas estavam em voga, a aliança com o papado era uma considerável fonte de legitimação e a guerra contra os muçulmanos na Península Ibérica ganhava contornos discursivos de guerra santa.

O presente capítulo busca alternativas de leitura para a crônica intitulada *De Expugnatione Lyxbonensi*, que narra a tomada lisboeta. Nossa proposta é a compreensão da narrativa como um instrumento de legitimação da monarquia portuguesa e, principalmente, de Afonso Henriques. Os poderes associados ao futuro rei necessitavam criar a ideia de uma figura monárquica cristã que combatia os inimigos da cristandade enquanto a expandia. Portanto, através da metodologia das *trigger words*, do historiador Marcus Bull, demonstraremos como a crônica aproxima a expansão afonsina das cruzadas. Embora a carta tenha sido produzida por um cruzado, observamos elementos que apontam a escrita situada em interesses circunscritos ao próprio reino em vias de construção e trataremos de debatê-los adiante.

Construindo uma Imagem: O Rei e o Reino

¹ Mestrando em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – E-mail: leandrorbrito@gmail.com;

² Bula emitida em 1179 pelo papa Alexandre III que reconhecia Portugal como reino de direito e confirmava o título de rei a Afonso Henriques e seus herdeiros;

³ A literatura seguiu sendo produzida após 1179;

De acordo com Oliveira Martins (1920), a conquista de Lisboa lavra a ata de nascimento da nação portuguesa. Eis uma proposição controversa e, ao mesmo tempo, problemática. Controversa, pois aborda o “nascimento” de Portugal situado num evento que, na verdade, enxergamos de maneira circunscrita às políticas que pareciam mais centradas em fortalecimento régio do que propriamente na constituição de algo tão complexo e precoce quanto “nação portuguesa”. Logo, no século XII, Afonso Henriques se lança em campanhas de expansão frente aos territórios muçulmanos e se coloca como mais uma fonte de poder na *Hispania*. Esta política afonsina e a construção deste novo reino necessitam de elementos propícios à difusão e construção da imagem necessária.

A conquista da cidade de Lisboa em 1147 foi colocada por escrito desde cedo. De acordo com a historiadora Maria João Branco “O esforço de conquista nunca deixou de, por um lado, mobilizar e, por outro, ser utilizado por todos como forma de reforçar, justificar e legitimar o poder dos reis peninsulares sobre terras e homens” (BRANCO, 2018, 18). Porém, estas conquistas movimentam possibilidades que se apresentam a estas monarquias dentro das realidades vividas por cada uma num ambiente propício. A memória desta conquista não pode ser vista afastada das circunstâncias existentes no período. Afonso Henriques contava com uma considerável ajuda quando adentrou os portões dianteiros do aglomerado urbano no dia 24 de outubro de 1147: os cruzados. Essa associação foi exitosa? Se analisarmos objetivamente, sim. Anteriormente, Afonso realizou uma tentativa que não logrou êxito.⁴ Inclusive, Jonatham Wilson em artigo intitulado *Enigma of Expugnatione Lyxbonensi* afirma que a crônica é “um projeto para uma união bem sucedida” (WILSON, 2016) entre as forças locais e exteriores.

O epíteto de Conquistador atribuído a Afonso Henriques diz bastante sobre esta figura. Expandindo seu território e, porventura, a cristandade, Afonso usou de alguns elementos que possibilitassem a construção de sua imagem como um rei cristão que contribuía para a glória de Deus. Dentre estes elementos citamos a escrita da memória de seus feitos. No bojo desta memória está o relato da conquista de Lisboa. A análise de um evento, como Lisboa, abre as

4A *chronica ghotorum* fala de uma tentativa anterior de conquista também em união com grupos cruzados. Em nota, Aires de Nascimento afirma que “pelo ano de 1140 uma ação movida por forças cristãs, em que o rei português teria sido apoiado por uns setenta navios de homens vindos de *partibus Galiarum* e se dirigiam a Jerusalém [...] a própria relutância dos cruzados em aceitar as propostas do rei português pode ser encarada como resultante de algum entendimento menos feliz em ações anteriores. Cf. NASCIMENTO, Aires. *A Conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado*. Ed. Aires A. Nascimento, 2ª ed., Lisboa, Nova Vega, 3ª Edição, 2018, p.167;

possibilidades para a compreensão de distintas sociabilidades, pois conforme Georges Duby relata:

Pelo próprio fato de ser excepcional, o acontecimento faz emergir, no afluxo das palavras que ele libera, vestígios que, se não nos detivéssemos nele, permaneceriam nas trevas, despercebidos, os traços mais banais de que raramente se fala no cotidiano da vida e sobre os quais nunca se escreve. (DUBY, 1993, 11)

Logo, a conquista de Lisboa pode ser visualizada sob esta lógica. *De Expugnatione Lyxbonensi* permite a leitura de parte dos elementos em circulação na cristandade latina do século XII. Para João Branco se “a empresa da luta contra o islã nunca impediu qualquer forma de dissensão ou fomentou em demasia o centralismo régio, em teoria, estes monarcas sempre utilizaram a conquista de territórios para a Cristandade como uma estratégia de afirmação de poder e prestígio” (BRANCO, 2018, 18). No conturbado ambiente das monarquias ibéricas, cuja legitimação passava, muitas vezes pelo combate interno simultaneamente ao combate dos muçulmanos, expandir o território da cristandade se tornou um instrumento legitimador de relevância. A construção de uma imagem diante do papado foi uma política afonsina e, assim, torna-se possível a compreensão da produção de uma vasta leitura que apresenta o vassalo de São Pedro⁵ como promotor de uma guerra contra um dos inimigos da universalidade cristã.

Este ensaio busca uma possibilidade de leitura ao que muito tempo foi chamado de carta do cruzado inglês⁶. A possibilidade se fundamenta na hipótese da crônica que narra a tomada de Lisboa ser um instrumento de propaganda deste novo poder que visa o seu fortalecimento na região. Primeiramente, o autor Raul era um presbítero anglo-normando que permanece no reino após a conquista. De acordo com o próprio Raul “tudo quanto for merecedor de relato, bons ou maus momentos, tudo quanto tenha sido, entretanto, feito, dito, visto ou ouvido, tudo isso o exporemos por escrito”⁷. Qual seria o interesse do clérigo em

5 Em 1143 Afonso Henriques enfeuda seu reino à Santa Sé através da carta *Claves Regni*;

6 Ruy de Azevedo aborda o tema em artigo intitulado *A Carta ou memória do cruzado inglês para Osberto de Bawdsey sobre a conquista de Lisboa em 1147*;

7 A Conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado. Ed. Aires A. Nascimento, 2ª ed., Lisboa, Nova Vega, 3ª Edição, 2018, p.57; A partir daqui, quando nos referirmos à crônica utilizaremos a abreviatura DEL (*De Expugnatione Lyxbonensi*);

colocar por escrito a conquista? Apenas relatar a Osberno⁸ sobre o ocorrido ou envolvia outras questões, que uma análise crítica pode ajudar a desvendar?

O estudo de Ricardo da Costa (COSTA, 1998, 175) sobre a crônica detectou os personagens mais citados. Dentre estes, Afonso foi referido por quarenta e seis vezes.⁹ O segundo mais citado, com nove referências, foi João Peculiar, arcebispo de Braga. Duas figuras ligadas à constituição deste novo reino e também ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. A instituição crúzia foi a responsável pela produção de uma literatura de exaltação da imagem afonsina e da monarquia. Os textos de Santa Cruz de Coimbra “projetam, em uníssono, uma imagem quase idêntica de um rei que em tudo se assemelha ao protótipo ideal” (BRANCO, 2009, 147). O processo de edificação da realeza se assenta na “ideia de um poder legitimado pela graça de Deus [...] o entendimento de que o poder régio é uma incumbência divina faz parte da idealização da monarquia. A Igreja mediatizava o poder concedido aos monarcas por Deus” (FREITAS, 2011, 16).

Então a crônica *De Expugnatione Lyxbonensi* pode ser compreendida como parte desta literatura produzida no âmbito de Santa Cruz de Coimbra? Há indícios que apontam nesta direção. Porém, além de um possível texto crúzio, a carta de Raul precisa ser vista como uma ferramenta de exaltação. Uma análise ampla pode ser considerada, conectando os interesses do novo reino português que pretendia se estabelecer com as políticas em voga na cristandade latina de então, principalmente referente às alianças com a Santa Sé. Desta forma, mais que uma missiva de caráter cruzado, o documento pode ser lido de forma circunscrita aos interesses da própria monarquia em sua busca por legitimação.

Os séculos XI e XII foram momentos de transformações na cristandade latina. As reformas no interior da Igreja promoveram mudanças significativas nas relações políticas e na busca por primazia. O nome Reforma Gregoriana¹⁰ foi, por muitos anos, lugar comum para o estabelecimento de uma série de mudanças que se realizou: “Em 1073, quando Gregório VII ascende a Papa, a Igreja estava em pleno desenrolar de uma reforma religiosa que começara a tomar forma a partir de 1050” (BARROS, 2012, 160). Independentemente da data-marco

8 A quem Raul saúda no início da crônica;

9 Com o próprio nome ou a alcunha de rei;

10 O uso do termo “Reforma Gregoriana” tem caído em desuso devido ao caráter de exclusividade que o nome de Gregório VII pode dar ao período das reformas e do próprio fortalecimento papal. Tal entendimento parece associar as transformações do período somente ao citado papa. Não ocorre desta maneira. As reformas dos séculos XI e XII permearam um amplo setor eclesiástico e laico. Para maiores detalhes ver : RUST, Leandro Duarte. Colunas de São Pedro: a Política Papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011;

que José Barros aborda, é preciso a compreensão que, em meados do século XI, a Igreja se modifica com intuito de se libertar (*libertas ecclesiae*) dos poderes laicos. Com estas mudanças, a primazia papal vai se estabelecendo no bojo da *Imitatio Imperii*.

Embora, geralmente, se coloque o ponto de virada das reformas em Gregório VII, como o próprio José D' Assunção Barros, é necessário a análise desses movimentos de maneira alargada, que buscam a resolução de "questões cruciais, e a primeira delas relacionava-se precisamente à necessidade de fixar a autonomia da Igreja em relação ao Império ou a qualquer outro poder temporal" (BARROS, 2012, 161). De acordo com Girolamo Arnaldi (2017) o movimento reformador visava o combate de alguns elementos como simonia, concubinato do clero (nicolaísmo) além da eleição dos cargos eclesiásticos ficarem na alçada da própria Igreja. "[...] Era preciso que o papado retomasse claramente a ideia de que era o sumo pontífice o líder máximo da cristandade, acima de imperadores e reis" (BARROS, 2012, 161). Para Arnaldi, "nessa mesma época teve lugar o divórcio litigioso entre o *sacerdotium* e o *imperium*, divórcio consumado pelo Papa com o nome de *libertas ecclesiae* contra ingerências externas no procedimento de nomeação de seu pessoal" (ARNALDI, 2017, 580). Arnaldi aponta como gesto decisivo para esta separação a proibição de Gregório VII destinada à Henrique IV de investir Bispos com anel e cruz.

Diante do conflito entre imperadores e papas, o papado se vira para as monarquias feudais e estas para o papado. "Os reformadores eclesiásticos ficaram felizes em encontrar a aliança dos monarcas feudais: os reis, não tendo as pretensões universais dos imperadores, não se mostravam perigosos nesse plano" (GENET, 2017, 403). Ainda de acordo com Jean Phelippe Genet "[...] as monarquias feudais ganham força. O princípio monárquico, com a cumplicidade da Igreja, aumenta seu prestígio e seu poder legitimador às regras próprias do feudalismo e amplia muito sua eficiência, ao menos a partir do momento em que foi respeitado" (GENET, 2017, 404).

Maria João Branco (2018) afirma em seu artigo *A conquista de Lisboa na estratégia de um poder que se consolida*, que os anos situados entre a convocação da primeira cruzada (1095) por Urbano II e a ascensão de Alexandre III como Papa (1159) são definidos, sob a perspectiva das relações entre papado e os restantes dos poderes políticos, por sucessivas ações, por parte da Igreja, de mobilização, reforma e conversão dos poderes temporais à sombra eclesiástica, e pela tentativa de esses mesmos poderes se afirmarem uns frentes aos outros na colaboração ou oposição a esse mesmo papado:

Na Península, a guerra estava bem presente, e, de há muito, não era necessário recorrer a lutas longínquas para combater os infiéis, com todas as vantagens que, junto de Roma, essa atividade podia trazer aos reis e ao seu domínio. (BRANCO, 2018, 18)

Nota-se que os conflitos existentes na Península Ibérica foram utilizados pelas monarquias locais como forma de fortalecimento e legitimação. A luta constante contra os muçulmanos¹¹ foi uma estratégia legitimadora e fortalecedora da monarquia portuguesa perante os outros reis ibéricos e o Sumo Pontífice.

O estabelecimento do poder papal e as reformas na Igreja proporcionaram um reforço na imagem do bispo de Roma que fizeram deste uma instância a qual muitos príncipes recorreram. Conforme Sidinei Galli (GALLI, 1997, 50) “numa época de predominância do poder papal, os reinos nascentes, na luta pela sobrevivência, buscam se unir à Igreja”. Um destes reinos era o de Afonso Henriques. Para a compreensão das ligações entre o reino e o papado precisamos entender, primeiramente, a presença do monasticismo na Península Ibérica, principalmente *Cluny* e *Cister*. Como afirma Galli: “A penetração cluniacense na Península Ibérica modifica radicalmente a evolução monástica da região, já que as aspirações francesas e romanas interferem no desenvolvimento monacal ibérico”. (GALLI, 1997, 45) Posteriormente, com o enfraquecimento de *Cluny* e a ascensão de *Cîteaux*, serão os cistercienses que irão adquirir importante papel na colonização ao sul, de terras tomadas aos muçulmanos.

A expansão afonsina, no entanto, necessitou de ajuda em determinados momentos. A carência de homens no novo reino é bem relatada por alguns autores e pela própria proibição, muitas vezes, em permitir que combatentes do reino se lancem numa cruzada, por exemplo. O constante recurso das tropas do além-Pirineus e cruzadas pelos monarcas peninsulares atestam a escassez de guerreiros. “O panorama de crise que afetou os anos que se seguiram à conquista de Toledo e a falta de população para povoar as terras conquistadas era quase equivalente à falta de homens para a guerra” (BRANCO, 2018, 49-50). No entanto, não podemos esquecer que a utilização de hostes da cruzada também tem relação com a

11 No relato da conquista de Lisboa a frase “Quem vive permanentemente inquieto por causa dos mouros nunca tem oportunidade de juntar dinheiro com que possa estar alguma vez em segurança.” É atribuída à Afonso Henriques para demonstrar as constantes guerras travadas contra os muçulmanos. In: *A Conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado*, Ed. Aires A. Nascimento, 2ª ed., Lisboa, Nova Vega, 3ª Edição, 2018 p.85;

aproximação das conquistas dos reinos ibéricos com as guerras realizadas no Levante, tornando-se um artefato político para reconhecimento e fortalecimento das monarquias:

Como vimos, todos os monarcas hispânicos até então tinham apostado na prossecução da luta vitoriosa contra o infiel como forma de afirmação de soberania e no apoio nas hierarquias eclesiásticas e nos guerreiros importados sobretudo de França como veículo de aproximação a Roma. (BRANCO, 2018, 24)

As reformas da Igreja nos séculos XI e XII deram àquela e ao papa poderes que possibilitaram movimentos como o da cruzada. Tal movimento ocorria simultaneamente a outro processo: o da conquista dos reinos cristãos ibéricos frente aos muçulmanos. Embora dois processos distintos, notamos a tentativa de aproximação por parte dos reinos hispânicos e maior atenção, inclusive, do papado com essas monarquias em constante conflito contra o Islã.

A expansão do condado portugalense, inicialmente com D. Henrique e depois com seu filho, Afonso, se deu em lutas endêmicas contra os muçulmanos e com as outras monarquias cristãs. A estabilidade do poder no condado dependia de um delicado equilíbrio nas relações locais e exteriores. Ou seja, tornar a luta cotidiana com os muçulmanos num conflito sagrado foi uma estratégia afonsina e dos poderes que o apoiavam para reforçar a imagem do pretendente a monarca.

Sendo assim, a expansão da cristandade levada a cabo por Afonso foi intensamente propagada por um tipo de literatura que exaltava a figura régia. Parte destes escritos foi feito em ambiente crúzio. A intermediação do Arcebispo de Braga, João Peculiar, em suas idas à Roma, também foi um aspecto importante:

o personagem mais carismático da luta pelo reconhecimento de Afonso Henriques como rei, a nível diplomático, ascendeu ao arcebispado de Braga, em 1137, e parece ter começado, desde logo cedo, a procurar assessorar o futuro monarca nas suas tarefas [...] (BRANCO, 2009, 146).

A fundação do mosteiro ocorre em 1131, de acordo com a *Vita Tellonis*, de Pedro Alfardo. Neste mesmo ano há a transferência da sede administrativa de Guimarães para Coimbra. As associações à Afonso Henriques e ao papado permitiram o fortalecimento do mosteiro. A chancelaria de Santa Cruz de Coimbra produz, a partir da segunda metade do século XII, uma considerável quantidade de textos apologéticos. Em 1143 há o enfeudamento

de Afonso à Santa Sé através da *Claves Regni*.¹² Porém, não houve, por parte do papa, a legitimação esperada. Somente em 1179 com a *Manifestum Probatum* que a monarquia portuguesa foi reconhecida como tal pelo pontífice. A busca por reconhecimento fomentou a escrita da literatura supracitada.

A construção da imagem de Afonso Henriques segue fazendo deste rei uma figura mítica, pois existem algumas versões do mesmo. A versão que chegou até nós, ainda hoje, serve de base para muitos historiadores. De acordo com J. Mattoso, a historiografia difundiu

apenas uma dessas correntes narrativas sob formas mais ou menos exaltadas, mas sempre altamente elogiosas, iluminando ora a faceta da santidade e de instrumento da providência divina [...], ora a faceta do guerreiro ousado e indomável ou de prudente, ora a sua capacidade de hábil político ou de genial herói (MATTOSO, 2000, 460).

José Mattoso analisa as três faces do monarca e aborda as outras duas que foram colocadas no esquecimento. Duas destas três faces foram produzidas pelos companheiros de guerra de Coimbra e pelos ricos-homens do Norte, oriundos da aristocracia da Galiza. A imagem do chefe de bando guerreiro é retratada em *Gesta de Afonso Henriques*. A *Gesta* é uma prosificação de um texto poético de caráter jogralesco que constituía uma apologia de Afonso Henriques. Nesta tradição o rei se apresenta como um senhor que tem obrigações com seus vassalos. Nesta *Gesta* é valorizada a figura de chefe militar honrado, mas que se exalta em muitos momentos. As vezes o rei é apresentado de forma heróica e outras vezes não. A imagem transmitida é a de um guerreiro que detinha uma grande capacidade militar e, de acordo com José Mattoso (MATTOSO, 2000, 465), conservava “uma rude independência com os poderes clericais do que sobre-humanas virtudes morais que não lhe conheciam e uma submissão ao clero que não podiam aceitar”.

A outra imagem apresentada indica a tentativa de detração que se fazia construindo um rei fraco, passivo e submisso. Essa tradição vem dos livros de linhagens, segundo José

12 A *Claves Regni* é um documento de 13 de Dezembro de 1143 que visava a legitimação afonsina como rei através da vassalagem com o trono de São Pedro. No entanto, as intenções não renderam fruto imediato. A partir disso, talvez, possamos enxergar a produção desta literatura que constrói uma imagem de Afonso como *rex cristianissimus*. Após o reconhecimento pela *Manifestis Probatum*, em 1179, esta literatura apologética continua a ser produzida com diversos objetivos: legitimação, fortalecimento da monarquia e até motivacionais, visto que as invasões almóadas provocaram instabilidade na região e havia certa necessidade em apresentar uma tradição de combates ao islã;

Mattoso, e se explica pela baixa estima que os senhores do Norte tinham em relação a Afonso. Se os relatos são verdadeiros ou não, é o de menos. O que se nota é a inimizade que os homens do Norte tinham em relação ao futuro monarca. Sendo assim, pelo menos três imagens de Afonso circulavam na literatura hispânica. “Afiml, cada um deles à sua maneira traçava do primeiro rei de Portugal a imagem que convinha ao seu grupo e que, marcando uma posição face ao monarca, exprimia uma forma de identificação do próprio grupo [...]” (MATTOSO, 2000, 469).

Com o avanço dos séculos se constrói uma origem da monarquia portuguesa baseada na sacralidade régia e virtuosidade afonsina: “A nação precisava do mito que aquela tradição transmitia para se rever como protegida por Deus através da proteção que Ele concedera ao seu primeiro rei” (MATTOSO, 2000, 469). Esta imagem transmitida pelos cónegos de Santa Cruz Coimbra levou um tempo para ser tratada como única e deixando as outras esquecidas. Parece ser no momento em que as funções de cronista-mor são entregues aos monges de Alcobaça, no início do século XVII, que a imagem “clerical de Afonso Henriques se impusesse como o único e verdadeiro e apagasse o que os outros grupos sociais dele tinham traçado quatro séculos antes” (MATTOSO, 2000, 469-70).

O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra tem um papel fundamental na construção da imagem do rei e do reino. Tal mosteiro foi fundado por Afonso Henriques em 1131 e tinha fortes ligações com *Cîteaux*, se tomando, inclusive cisterciense¹³ com a permissão do Papa. Inserida nesta lógica, a crônica que narra um dos momentos mais exaltados pela cronística portuguesa tem a possibilidade de ter sido parte desta literatura crúzia. Porém, mais que isso *De Expugnatione Lyxbonensi* pode ser vista como um instrumento propagandístico de uma monarquia em construção e buscaremos demonstrar a seguir.

A Conquista de Lisboa no Projeto Afonsino

As campanhas de expansão efetuadas por Afonso contaram com a escrita de uma memória que perpetuasse os feitos do monarca. “O ar de grandeza é um dos atributos da figura de D. Afonso Henriques que mais é retomado pela historiografia portuguesa, o que, de

13 A mudança da regra agostiniana para o hábito cisterciense aconteceu durante o reinado de Afonso II. Cf. GALLI, Sidinei. *Op. Cit.*, 1997: “No reinado de Afonso II, os religiosos de Santa Cruz de Coimbra mudaram o seu hábito para o de Cister, com a licença do Sumo Pontífice. Sob a proteção do monarca e tendo como primeiro prior S. Teotônio, o mosteiro converteu-se em centro da vida religiosa, ao qual muitos talentos vieram pedir o hábito.” p.49;

certa forma, remonta a cronística medieval sobre esse rei” (MICHELAN, 2011, 86). Há uma espécie de trilogia apologética do rei que se atrela à Santa Cruz de Coimbra. Estas produções são o *Annalis Domni Alfonsi Portugallensium Regis*, a *Vita Sancti Teotoni* e *De Expugnatione Scallabis*. No entanto, outras produções podem ser deste ambiente e ainda precisam de análise. O que se sabe é que esta tríade foi produzida na segunda metade do século XII e mostram Afonso de maneira equivalente: um rei cristão honrado e constantemente auxiliado por Deus para seus feitos.

Qual a estratégia usada por Raul para conectar a conquista de Lisboa às políticas papais enquanto exalta a figura afonsina? Uma maneira é a visualização partindo da metodologia chamada de *trigger words*, utilizada por Marcus Bull. Estas palavras-gatilho criam associações em comum em pessoas de origens geográficas e culturais distintas. São imagens e símbolos universais que unem grupos distintos. A noção de palavras-gatilho auxilia pra duas análises possíveis em *De Expugnatione Lyxbonensi*: as *trigger words* que auxiliam na mobilização das hostes cruzadas na participação da conquista da cidade e as mesmas *trigger words* que conectam a campanha afonsina com os projetos papais de expansão e conquista, associados às cruzadas, por exemplo. Nosso trabalho focará na segunda análise, que é objetivo da literatura crúzia na divulgação destas guerras de expansão portugalenses como guerras santas cristãs. No entanto, fica em aberto a possibilidade da utilização das palavras-gatilho para o estudo das motivações dos homens que se dirigiam para Jerusalém e concordaram em participar da conquista lisboeta.

Para Marcus Bull, as *trigger words* foram utilizadas baseando-se em relatos que são elaborados em relação ao concílio de Clermont em 1095 onde muitos das ideias existentes estão presentes nas *miracula* e que tinham grande circulação social. Utilizando, nos chamamentos às cruzadas, dos mesmos termos aos quais as pessoas estavam familiarizadas e que tinham forte carga emocional associada cria-se um vínculo. Conforme George Lakoff (2003) a utilização destes símbolos transporta imagens visuais reais com efeitos emocionais e expressam, simultaneamente, valores, pressupostos culturais e processos mentais.¹⁴ Segundo Bull (2004), se atentando às *miracula* elaboradas no período é possível uma percepção da durabilidade das imagens diretas e poderosas, das respostas emocionais e as associações que

14 Ibidem, p.6 “Metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words [...]. The human conceptual system is metaphorically structured and defined. Metaphores as linguistic expressions are possible because there are metaphores in a person’s conceptual system.”;

se pode construir numa estrutura de significados quando se ouve palavras-gatilho como “Jerusalém”, “Sepulcro”, “Sarraceno”, “Pagão” etc. O que o historiador nos aponta é que os termos que se usam despertam ligações, sentimentos, políticas e servem das mais variadas formas conforme o intuito.

A crônica da conquista de Lisboa está repleta destas *trigger words* trabalhadas por Marcus Bull. Grande parte delas situa a guerra de conquista como um projeto maior. Um projeto para o papa e para a cristandade. Vejamos alguns exemplos: na reflexão final após a tomada da cidade, onde, aparentemente, se mostrou compaixão pelos muçulmanos, o autor não deixa de demarcar em determinado momento que estas mesmas pessoas eram inimigas da cruz. “Deus entregou efetivamente, nas nossas mãos os adversários da cruz.¹⁵ Extremamente severo foi, de facto, o castigo divino que recaiu sobre eles” (DEL, 2018, 145). O termo “adversários da cruz” é utilizado, por exemplo, nos escritos de Bernardo de Claraval, um dos pregadores da segunda cruzada; em seu *De Laude Novae Militae* quando trata das virtudes da cavalaria de Cristo:

Vire então, bravos cavaleiros, marche em segurança, lançados com uma coragem ousada para os inimigos da cruz¹⁶ de Jesus Cristo e tenham a certeza de que nem a morte, nem a vida poderão separá-los da caridade de Deus que está em Jesus Cristo (CLARAVAL, 2005).

A ideia de combate aos adversários/inimigos da cruz é um tema recorrente em literaturas que promovem as guerras santas e as cruzadas. A cruz, como símbolo cristão, é colocada como base para a associação das ideias que um adversário daquela imagem salvífica representa um perigo para a cristandade.

Outra ideia recorrente nos discursos analisados que recorrem a temas com capacidade de promoção de um apelo aos cristãos é a da Igreja violada, que sofre violência constante e se encontra indefesa. Neste caso, não se relaciona unicamente com palavras, mas com ideias. O princípio de palavras-gatilho pode ser utilizado para uma noção de ideias que despertam, igualmente, determinadas sensações e que tenham relação com o cotidiano daqueles que recebem o discurso.

No sermão proferido por Urbano II em Clermont, segundo Fulquero de Chartres (1913), aparece o tema da *ecclesia subvertendo, regnum Dei vastando*. A Igreja sendo devastada surge

15 crucis adversarios p.144 – do original em latim;

16 Inimicos crucis – do original latim;

em outras versões do concílio como a relatada por Roberto o monge que aponta o povo dos persas derrubando as Igrejas de Deus e as utilizando para as suas próprias cerimônias.¹⁷ A temática da Igreja violada e que necessita de defesa pelo bom cristão está presente desde muito antes das cruzadas e em *De Expugnatione Lyxbonensi* também aparece, mostrando a campanha de Afonso Henriques em favor da defesa e da libertação da Igreja: “Por vós clama a Madre Igreja, já quase de braços mutilados e de rosto disforme, reclamando o sangue de seus filhos e a vingança por vossas mãos. Clama, sim, clama: executai a vingança nos estranhos, exorcizai os povos!” (DEL, 2018, 69).

Podemos notar que a utilização de termos mais adaptáveis àquelas pessoas, como a associação da situação da Igreja à ferimentos de guerra, promove uma linguagem que seja perceptível ao ambiente experimentado pelos combatentes. Além da apresentação de uma imagem frágil da Igreja, que precisa da vingança. A vingança seria efetuada pela conquista de Lisboa e pelo rei português. Nas *miracula*¹⁸ também há bastante o tema dos santos padroeiros dos mosteiros que se vingam daqueles que promovem alguma usurpação de suas propriedades. Notemos que são ideias recorrentes. Segundo Riley-Smith (2019), na pregação da primeira cruzada, Urbano II clama por uma guerra de libertação. A Igreja, que estava sendo oprimida, deveria ser libertada pelos leigos combatentes.

Outro tema utilizado na crônica que narra a conquista lisboeta é o combate ao gentio. Narrando a chegada nas costas hispânicas o autor da crônica acaba relatando uma profecia: “A seu respeito, foi referido, por alguém de muita idade e pertencente à gente dali que, segundo um vaticínio, quando emergissem os arcos daquela ponte estaria iminente a destruição da gentilidade¹⁹ e o fim da idolatria na Espanha (Hispania)” (DEL, 2018, 61)

Em *Historia Hierosolymitana*²⁰ se narra o chamado de Urbano II como um combate aos gentios, que submeteram os cristãos gregos: “De esta manera el reino de los griegos ya sido desmembrado y una parte de él, que no puede atravesarse en una jornada de dos meses, ha sido sometida a los costumbres gentiles²¹.” Bernardo de Claraval em *De Laude Novae Militae*

17 Ecclesiasque Dei aut funditus everterit aut suorum ritui sacrorum mancipaverit. Altaria sui feditatibus inquinata subvertunt;

18 Para um estudo mais detido, sobre os santos que se vingam das propriedades violadas consultar BARTHÉLEMY, Dominique. A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII; Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010;

19 *Gentium* p.60 – do original em latim

20 Jacques, d. V. *Historia Hierosolymitana*,

21 *Gentibus*,

também trata do combate ao gentio: “Alegrai-vos e cantem canções de louvor, porque Deus consolou o seu povo, libertou Jerusalém e preparou a força do seu santo braço a vista de todos os gentis²²” (CLARAVAL, 2005). Na citação há a utilização do termo Jerusalém, que também é referida em *De Expugnatione Lyxbonensi* em outros momentos. Outro tópico presente é a referência à peregrinação, que é citada três vezes (DEL, 2018, 59; 65; 109).

A ligação da missiva com Santa Cruz de Coimbra é uma possibilidade de análise se observarmos alguns pontos: Primeiro, Aires de Nascimento num estudo sobre o relato da conquista de Santarém nega que a escrita de *De Expugnatione Scallabis*²³ tenha sido feita pelos crúzios. Nascimento utiliza alguns argumentos, dentre os quais, a presença de termos árabes na crônica. No entanto, a existência de tais palavras se explica pela aproximação que a instituição tinha em relação aos moçárabes do reino. As práticas pastorais dos cônegos regantes os aproximava dos cavaleiros-vilões e das classes arabizadas constituindo assim uma intensa troca cultural. São Teotônio na narrativa de sua *Vita* fez defesa de moçárabes que seriam escravizados por Afonso Henriques após uma de suas campanhas.

Conforme nos relata José Mattoso, o acolhimento desta tradição cultural pode ser percebido pela

simpatia para os Moçárabes [que] é testemunhada pela defesa que deles fez São Teotónio, como já referimos, e pelo facto de os textos que nele se escreveram atestarem um conhecimento notável da vida e da língua árabes, como se vê, por exemplo nos *Anallis* de D. Afonso Henriques” (MATTOSO, 2015, 368-369).

Sendo assim, negar a produção do documento no ambiente de Santa Cruz usando como argumento a presença de linguagem árabe não parece plausível. Há termos árabes²⁴ em *De Expugnatione Lyxbonensi* o que nos permite admitir uma possível ligação com o meio supracitado.

Segundo, a maneira como a narrativa é construída se aproxima de outra crônica de conquista: *De Expugnatione Scalabis* e que conta a conquista de Santarém uns meses antes de Lisboa. Esta, reconhecida como pertencente à literatura crúzia (MICHELAN, 2011). Vejamos o ritmo desta narrativa épica, que se aproxima, em forma, de *Expugnatione Lyxbonensi*.

22 *Gentium*;

23 Nome dado ao relato da conquista de Santarém, ocorrida em 1147;

24 A palavra alcaide é a mais utilizada;

Conforme Aires de Nascimento (2005) os textos iniciam por celebrar uma comunidade em acordo, segue com a inclusão de importantes personagens à trama, apresenta exemplos de batalhas bíblicas e ao mesmo tempo está repleto de referências desse tipo. A utilização do discurso direto pelos principais personagens dá voz ao rei, ao corpo eclesiástico e aos outros importantes homens que tomam parte na campanha. Há a citação direta à Santa Cruz de Coimbra na pessoa dos cônegos que estavam a orar por aquela campanha que se sabia vitoriosa no momento de sua escrita, visto que o período de produção é da segunda metade do século XII, além da existência de prodígios que demonstrava uma possível escolha de Deus pelos exércitos de Afonso.

Na crônica que narra a tomada de Lisboa há um acordo entre os cruzados que partem de Dartmouth em cento e sessenta e quatro navios (DEL, 2018, 55). Raul celebra o pacto em seu relato: “entre estes povos de tantas línguas trocam-se garantias da mais firme concórdia e amizade” (DEL, 2018, 55). Além disso, a crônica está repleta de personagens aos quais são atribuídas falas que promovem os laços de solidariedade necessários para uma campanha daquele porte. *De Expugnatione Lyxbonensi* também apresenta milagres, prodígios e superações que demonstravam a escolha de Deus pelo contingente cristão (DEL, 2018, 59): mudos de nascença que passavam a falar (DEL, 2018, 109), alimentos estragados que se tornavam palatáveis (DEL, 2018, 143), o pão bento que sangrava (DEL, 2018, 109), a resistência da tentação ao canto das sereias (DEL, 2018, 59) etc.

Notamos que diversos exemplos foram e ainda podem ser utilizados, pois os modelos não se esgotam com os apontamentos feitos no trabalho aqui presente. O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra criou uma vasta literatura a partir da segunda metade do século XII com o intuito de promoção da monarquia portuguesa frente aos poderes locais e exteriores à Península Ibérica. Demonstrando Afonso Henriques como promotor de campanhas cristãs, o vassalo da Santa Sé alargava as fronteiras da cristandade, combatendo àqueles que o discurso cristão foi construindo como um dos inimigos: o muçulmano. Um rei cristão guerreando em favor do papa: esta era a imagem transmitida pela literatura crúzia, que foi utilizando de mecanismos variados na aproximação da Guerra Santa Hispânica da cruzada, que estava associada ao papado.

Considerações Finais

A expansão cristã pela Península Ibérica foi promovida pelas monarquias hispânicas, dentre elas a portuguesa. Afonso Henriques, rei da nascente reino de Portugal, utilizou a guerra contra os muçulmanos como uma maneira de promover sua imagem diante do papado. A crônica que narra a conquista da cidade de Lisboa em 1147, embora feita por um cruzado, parece atender mais aos interesses monárquicos do que, propriamente, ser uma narrativa de uma campanha cruzadística.

Raul permaneceu no reino após a tomada da cidade e auxiliou na construção de uma imagem pretendida pelos poderes que se associaram à figura régia. Dentre estes poderes podemos citar o arcebispo de Braga, João Peculiar. Uma das estratégias utilizadas pelo clérigo anglo-normando foi conectar a campanha afonsina aos conflitos realizados no Levante. Desta maneira, visa a apresentação de um rei cristão que combate os inimigos do universalismo cristão e expande a cristandade.

Portanto, *De Expugnatione Lyxbonensi* deve ser vista também sob este ponto de vista: como parte da memória escrita que foi feita, principalmente, na segunda metade do século XII e que estabelece uma imagem de Afonso Henriques que ainda reverbera em parte da historiografia que trata do tema. Um rei cristão honrado, que promove o alargamento das fronteiras cristãs.

Referências bibliográficas:

Fontes Primárias:

A Conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado, Ed. Aires A. Nascimento, 2ª ed., Lisboa, Nova Vega, 3ª Edição, 2018.

BERNARDO DE CLARAVALL. *Elogio de la nueva milicia templaria*. Madrid: Siruela, 2005.

CHRONICA GOTTOTUM. In: BRANDÃO, António. *Monarquia Lusitana*: parte III. Lisboa: Imprensa Nacional – casa da moeda, 1973. Parte III

Chronica Magistri Rogeri de Hovedene (ed. William Strubbs), *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, II, Londres, 1871.

DAVID, Charles Wendell. *De Expugnatione Lyxbonensi, The conquest of Lisbon*, ed. Columbia University Press, N. Y., 1936.

DICTATUS PAPAE. In: Documentos Históricos Selectos de La Edad Media. Disponível em: <<
<https://sourcebooks.fordham.edu/source/es-g7-dictpap.asp>>>; acessado em 15/03/2022.

HISTOIRE ANONYME DE LA PREMIÈRE CROISADE. ed. e trad. Louis Bréhier. Pari, Les Belles Lettres, 2ª tiragem, 1964.

JACQUES, D. V. *Historia Hierosolymitana*. Disponível em <<:<https://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3884991>>>; acessado em 15/03/2022.

VITA TELLONIS. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

Bibliografia Geral:

ARNALDI, Girolamo. Igreja e Papado In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (eds.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC 567-589.

AZEVEDO, Ruy de. *A carta ou memória do cruzado inglês R. para Osberto de Bawdsey sobre a conquista de Lisboa em 1147*. In: Revista Portuguesa de História. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1957.

BARROS, José D' Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*, Tradução: Néri de Barros Almeida e Carolina Gual da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BRANCO, Maria João. *A conquista na estratégia de um poder que se consolida*. In: A Conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado, Ed. Aires A. Nascimento, 2ª ed., Lisboa, Nova Vega, 3ª Edição, 2018.

_____. *A conquista de Lisboa revisitada*, 2001.

_____. *Elites eclesiásticas e construção de uma identidade: do rei ao reino (secs.XII e XIII)*. In: (orgs). FERNANDES, Hermegenildo; HENRIQUES, Isabel Castro; HORTA, José da Silva. MATOS, Sérgio Campos. *Nação e Identidades: Portugal, os portugueses e os outros*. Lisboa: Caleidoscópio, 2009, p.135-155.

BULL, Marcus. *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. "View of Muslims and of Jerusalem in miracle stories, ca. 1000-ca. 1200: reflections on the study of first crusaders' motivations". In: BULL, Marcus, e HOUSLEY, Norman (eds.), *The experience of crusading. Western approaches*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Vol. I.

- COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Rio de Janeiro: Edições Para Todos, 1998.
- DUBY, Georges. *O Domingo de Bouvines: 27 de Julho de 1214*. Georges Duby; tradução Maria Cristina Frias. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- FLORI, Jean. *La guerra santa – La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Editorial Trota, 2003.
- FREITAS, Judite Gonçalves. *O Estado em Portugal (séculos XII-XVI)*. Modernidades Medievais. Lisboa: Alêtheia Editores, 2011.
- GALLI, Sidinei. *A cruz, a espada e a sociedade medieval portuguesa*. São Paulo: Arte & Ciência/UNIP, 1997.
- GENET, Jean-Philippe. Estado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (eds.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC.
- GOMES, Saul António. In: *limine conscriptionis: Documentos, Chancelaria e Cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV)*. Viseu: Palimage Editores; Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2007.
- LAKOFF, George, e JOHNSON, Marc. *Metaphors We Live By*. Chicago: Chicago University Press, 2003.
- MARCANTE, Isabel Maria. *Memória e imaginário medievais em quatro relatos de conquista*. Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares apresentada à Universidade Aberta, 2020. Disponível em <<<https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/9851>>>; acessado em 15/03/2022.
- MARTINS, Armando Alberto. *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003.
- MARTINS, Oliveira. *História de Portugal*. 10.ed. Lisboa: Parceria, 1920 e PERES, Damião. *Como nasceu Portugal*. Portucalense Editora, 6ª Edição, Porto, 1967.
- MATTOSO, José. *A nova face de Afonso Henriques*. In: Naquele Tempo. Ensaio De História Medieval, Lisboa, 2000.
- _____. *Identificação de um país: Oposição-Composição: Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Lisboa: Temas e Debates: Círculo de Leitores 2015.
- MATTOSO, José & SOUZA, Armindo de. *História de Portugal. Antes de Portugal*. Lisboa: Editora Estampa, 1993.
- _____. *A Monarquia Feudal*. Lisboa: Editora Estampa, 1993.
- MICHELAN, Kátia Brasilino. *Um rei em três versões: a construção da história de D. Afonso Henriques pelos cronistas medievais portugueses*. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

- MONTE, Marcel Paiva. *Cruzada e Reconquista: as duas faces da conquista de Lisboa em 1147*. In: *Medievalista*. Lisboa: Nº5, Dezembro, 2008; Disponível em << <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4060449>. >>; acessado em 15/03/2022.
- NASCIMENTO, Aires. *O Júbilo da Vitória: Celebração da Tomada de Santarém aos Mouros (A.D.1147)*. In: Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval / edició a cura de Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro. - Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005.
- OLIVEIRA, Jonathas Ribeiro. *A cidade de Coimbra e o Mosteiro de Santa Cruz no século XII: reflexões sobre o priorado de D. Teotônio*. In: Fato e versões- Revista de História. Campo Grande, v.9, nº18, Janeiro de 2018.
- RILEY-SMITH, Jonathan. *As Cruzadas: uma história* Jonathan Riley-Smith; tradução de Jonathas de Castro – Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.
- _____. *Qué Fueron las Cruzadas*. Traducción del inglés de Carme Font.Barcelona: Acantilado , 2012.
- _____. (Org.) *The Oxford History of the Crusades*. Oxford University Press, 1999.
- SALLES, Bruno. 2011. *A intervenção gregoriana na cristandade: a vassalidade de São Pedro e dominium pontifício (1075-1088)*. In: OPSIS, Catalão, v. 11, n. 1, p. 210-233 - jan-jun 2011.
- WILSON, Jonathan : *Enigma of the De Expugnacione Lyxbonensi*. In: Journal of Medieval Iberian Studies. V.9 n.1. Março de 2016. DOI: 10.1080/17546559.2016.1166257. Disponível em << <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17546559.2016.1166257>. >>; acessado em 15/03/2022

CONFLUÊNCIAS E CONFLITOS NO CAMPO RELIGIOSO: A EPISTVLA DE DISTRICTIONE MONACHORUM E AS ATAS CONCILIARES VISIGÓTICAS DE TARRAGONA (516) A TOLEDO (633)

Leila Rodrigues da Silva¹

Considerações iniciais

Após o assentamento dos visigodos na Península Hispânica, verificou-se a paulatina confluência de interesses entre antigas e novas lideranças políticas. As diferenças religiosas, aos poucos, foram sendo superadas, e, embora não tenham representado empecilhos contundentes para a constituição de alianças e acordos diversos, foram eliminadas com a conversão oficial dos visigodos do arianismo para o cristianismo niceno em 589, no III Concílio de Toledo.

No que concerne à igreja local, os séculos VI e VII estiveram marcados por um amplo processo de reorganização e fortalecimento. No período próximo à conversão, a instituição esteve particularmente atuante e voltada a duas frentes inter-relacionadas. Por um lado, as lideranças clericais buscavam organizar e consolidar aspectos diversos do seu funcionamento interno, por outro, estiveram envolvidas com as atividades no entorno do monarca e das aristocracias em processo de conversão, com as quais novas alianças políticas se estabeleciam. Observa-se, assim, um empenho crescente na estruturação da chancelaria, finanças e administração reais, concomitantemente à dedicação voltada à criação de escolas, formação clerical qualificada e reafirmação de autoridades e hierarquias eclesiásticas (DÍAZ Y DÍAZ, 1976, 14-16; 24-25).

As preocupações relativas à autoridade e às hierarquias compreenderam o debate acerca de esferas de atuação; prerrogativas, limites e possibilidades de ação no campo religioso. Assim, há que realçar que, em conformidade com o funcionamento do campo, as disputas entre os que em seu interior compartilhavam o mesmo *habitus* (BOURDIEU, 2008,

¹ Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro e co-coordenadora do Programa de Estudos Medievais da mesma universidade. Email: leilarodrigues@ufrj.br

21-23) podem ser reconhecidas como parte do empreendimento organizador promovido pelas lideranças eclesiásticas.

Com a perspectiva de refletir sobre aspectos desse processo interno de reorganização, com ênfase nas relações entre as instâncias monástica e episcopal, atentamos para uma carta resposta ao bispo de Arcávia, Pedro, escrita pelo abade de Servitano, Eutrópio, e para os registros conciliares contemporâneos.

Nesta documentação, interessa identificar referências ao diálogo entre as duas esferas, mapeando os temas privilegiados, com realce para os potenciais conflitos. Em outras palavras, buscamos analisar as alusões feitas à atividade monástica nas atas conciliares visigóticas, com o objetivo de verificar em que medida estas referências se relacionam ao poder episcopal. Importa-nos, ainda, na conjuntura em questão, avaliar se a carta de Eutrópio a Pedro estaria associada a uma disputa mais geral entre as autoridades monástica e episcopal ou se tratar-se-ia de um evento isolado.

O fenômeno monástico, originário do Egito e Palestina, de fins do século III, assumiu no Ocidente diferentes formas e se afirmou especialmente em seu viés cenobítico. Mesmo reconhecendo que a relação entre a prática ascética e a atividade monástica remonta na Península Hispânica a princípios do século IV,² a documentação atesta o funcionamento regular de mosteiros na região apenas depois do século VI. Desde então, constata-se uma participação crescente no cenário religioso de monges e lideranças abaciais e correspondente atenção nas atas conciliares.

Dessa forma, no século VII, os registros referentes ao monacato foram ampliados, com destaque para a produção de regras por Isidoro de Sevilha e Frutuoso de Braga e a participação de abades com representação própria nos eventos conciliares a partir do VIII Concílio de Toledo (653). Neste momento, deter a direção de um cenóbio poderia indicar prestígio significativo e a elevação ao episcopado uma possibilidade.

Eutrópio percorreu este trajeto no século VI, ou seja, décadas antes, mas seu caso não é uma exceção em sua conjuntura. O fenômeno monástico foi se fortalecendo e suas lideranças assumindo lugar de destaque no campo religioso. Assim, sobretudo a partir de fins do século VI, torna-se relativamente comum que bispos influentes procedam do meio

² Utilizaremos as iniciais do título, CVHR, ao nos referirmos à publicação *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, 1963.

No Concílio de Elvira, por exemplo, já estavam registradas preocupações concernentes às virgens consagradas e o rompimento de voto de virgindade. Cf. CVHR, 1963, Concílio de Elvira, c. 13, 4.

monástico (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1995, 276). Vejamos a seguir como se caracterizou a sua atuação e quais dados dispomos sobre seu interlocutor.

Remetente e destinatário: o que sabemos sobre ambos

Conhecemos muito pouco sobre o redator e o destinatário da carta que ficou conhecida como *De Distractione Monachorum*. Deste último, sabemos apenas que se chamava Pedro, era bispo de Arcávia, assinou as atas de dois concílios realizados em Toledo, o III, em 589, e o de 597 (CVHR, 1963, 137; 157), e que teria motivado a manifestação do autor, Eutrópio. Do remetente, existem indícios de que poderia ter chegado à península na companhia de Donato, com outros monges, oriundos da África, sob pressão dos vândalos, conforme nos informa Ildefonso de Toledo (1972, 120-121).³ Anos depois, teria sucedido Donato como abade do mosteiro Servitano, fundado tão logo o grupo chegou à península. É possível, entretanto, que fosse oriundo da própria região onde atuou, já que a elevação ao episcopado, em geral, era menos comum à época para estrangeiros (DOMINGUEZ DEL VAL, 1997, 362).

Sua influência nas circunstâncias que marcaram a conversão de Recaredo e a realização do III Concílio de Toledo pode ser depreendida pela referência explícita, feita por Juan de Biclano (c. 91, 147),⁴ ao trabalho por ele realizado na companhia de Leandro de Sevilha durante a preparação do referido evento. É possível que a localização do cenóbio que comandava, próximo às instalações de Recópolis (BARROSO CABRERA et al., 2008, 1091), tenha favorecido sua atuação junto aos círculos de poder e motivado a suposição de que fora uma espécie de

3 Donato, monje por vocación y dedicación, se dice que fue discípulo en Africa de un eremita. El, dándose cuenta de que amenazaba la violencia de los pueblos bárbaros, y sintiendo un fuerte temor ante la dispersión de sus ovejas y los peligros de la grey de sus monjes, se trasladó a Hispania por vía marítima, con unos setenta monjes y abundantes códices literarios. Después de proporcionarle recursos y ayuda una mujer: Minicea, de buena familia y muy devota parece que construyó el monasterio Servitano. Se disse que él fue el primero que trajo a Hispania la costumbre de aplicar una regla. Tan destacado en vida por ejemplo de sus virtudes, como venerado, muerto, por la viveza de su recuerdo. Este, mientras vivió en este mundo, y mientras descansa en la tumba, se cuenta que continua resplandeciendo por ciertos indicios de milagro: por eso, su sepulcro es venerado, con la piedad debida, por los habitantes de la región. / Donato et professione et opere monachus cuiusdam eremitae fertur in Africa extitisse discipulus. Hic uiolentias barbararum gentium imminere conspiciens atque ouilis dissipationem et gregis monachorum pericula pertimescens, ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus nauali uehiculo in Hispaniam commeauit. Cuia ab inlustri religiosaque femina Minicea subsidiis ac rerum opibus ministratis, Seruitanum monasterium uisus est construxisse. Iste prior in Hispaniam monasticae obseruantiae usum regulamque dicitur aduexisse. Tam uiuens uirtutum exemplis nobilis quam defunctus memoriae claritate sublimis. Hic et in praesenti luce subsistens et in cripta sepulchri quiescens, signis quibusdam proditur effulgere salutis, unde monumentum eius honorabiliter colere perhibentur incolae regionis.

4 "A síntese dos trabalhos conciliares esteve a cargo dos santos varões Leandro, bispo da Igreja hispalense, e de Eutrópio, abade do mosteiro Servitano." / "Summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum Ispalensis Ecclesiae episcopum et beatissimum Eutropium monasterii Sirbitani abbatem fuit."

tutor de Recaredo (BARROSO CABRERA; MORÍN DE PABLOS, 2003, 17). Se não temos documentos que confirmem a suposta tutela, é certo que a sua nomeação para o bispado de Valência esteve associada ao seu prestígio (LINAGE CONDE, 1972, 636).

Eutrópio foi elevado ao episcopado de Valência, após o III concílio de Toledo (589) e antes do IV (633), já que o bispo da sede valenciana que assina as atas deste último encontro está identificado como Mustacius (CVHR, 1963, 224), o que é evidência de que nosso autor já teria morrido. As indicações das datas de seu nascimento e morte variam, mas, em geral, supõe-se que teria morrido em torno de 610 (DOMINGUEZ DEL VAL, 1997, 364).

Embora tratado com distinção por seus contemporâneos, João de Bíclaro (JOÃO DE SANTARÉM, 2002, cap. 70, 140-141)⁵, Isidoro de Sevilha (1964, cap. 32, 152)⁶ e Ildefonso de Toledo (1972, 120-121)⁷, seu *status* não está vinculado a uma vasta produção literária. De acordo com os registros, escreveu três cartas. Uma delas, hoje perdida, teria sido destinada a Liciniano de Cartagena, com quem compartilhou suas reflexões sobre a administração do crisma aos batizados (CODÓÑER, 2010, 54). As duas outras foram direcionadas ao bispo Pedro: a enfocada neste texto e uma dedicada ao tema dos oito vícios, que seria tributária da abordagem realizada por João Cassiano (LINAGE CONDE, 1986, 247), nas Instituições Cenobíticas (CASSIANO, 2015, 127-316), como veremos adiante.

A carta-resposta do abade Eutrópio ao bispo Pedro

As duas cartas enviadas ao bispo Pedro estão editadas no volume 80 da Patrologia Latina (MIGNE, 1863, col. 9-20). Em 1958, o filólogo Díaz y Díaz preparou uma edição de ambas (1958, 20-35), tendo a de interesse particular neste texto aproximadamente sete páginas. De acordo com os estudos por ele realizados, este material teria sido conservado em três diferentes códices, respectivamente dos séculos IX, X e XII: *Regimen Latinus* 140, fólhos 98-101, da Biblioteca Apostólica de Roma; *Latim* 2730, fólhos 87v-88, da Biblioteca Nacional de Paris, e o manuscrito da Biblioteca Capitulária de Salisbury. Em 2020, José Carlos Martín-

5 "Eutrópio, discípulo do santo varão Donato, abade do mosteiro Servitano, ganha notoriedade." / "Eutropius abbas monasterii Servitani discipulus sancti Donati clarus habetur."

6 "Eutropius, ecclesiae Valentinae episcopus, dum adhuc in monasterio Sirbitano degeret et pater esset monachorum, scripsit ad Papam Licianum, cuius supra fecimus mentionem, ualde utilem epistolam, in qua pedit ab eodem, pro qua re baptizatis infantibus crisma, post haec unctio tribuatur. Scripsit et ad Petrum, episcopum Ircuicensem, de dictrictione monachorum, salubri sermone compositam et ualde monachis necessariam"

7 Cf. nota 5.

Iglesias atualizou o material publicado por Díaz y Díaz, em edição crítica reunindo um vasto conjunto de epístolas preservadas do período visigodo.

A carta identificada por Isidoro de Sevilha, no *De Viris Illustribus*, como *de dictrictione monachorum, salubri sermone compositam et ualde monachis necessariam* (ISIDORO DE SEVILLA, 1964, cap. 32, 152), teve circulação restrita no período medieval, como assinala Díaz y Díaz (1958, 10). A data de sua redação é incerta, mas é provável que tenha sido antes do III Concílio de Toledo, ou seja, por volta de 580 (DÍAZ Y DÍAZ, 1958, 17-18).

O bispo de Arcávia também foi destinatário de uma segunda carta escrita por Eutrópio, como já mencionado. Ainda que a historiografia lhe tenha relegado um papel secundário nas relações estabelecidas entre o abade e o bispo (DÍAZ Y DÍAZ, 1958, 14-15; LINAGE CONDE, 1972, 643; SANTO, 2014, 269-284; MARTÍN IGLESIAS et al., 2020, 366-367), convém lembrar o tema tratado e o contexto específico em que foi produzida. Intitulada *Epistvla de octo vitiis* (MARTÍN IGLESIAS et al., 2020, 375-383), a correspondência retoma de modo didático aspectos da obra de João Cassiano, que como sabemos tratava da vida monástica oriental. Seguindo o raciocínio da sua fonte, Eutrópio omite um largo conjunto de referências, priorizando as relações existentes entre os vícios e as variadas formas que poderiam assumir. Esta postura sugere, de acordo com Santo (2014, 227), objetivos específicos, dentre os quais, a possibilidade do abade desejar apresentar ao seu interlocutor uma pequena síntese sobre questões de ordem moral. Ainda que o referido autor não desenvolva tal hipótese, ao atentarmos para o fato de que a temática da má conduta está no cerne do episódio sobre os monges desertores, parece-nos bastante razoável levá-la em consideração.

Mas o que abordava a primeira correspondência, *De Districione Monachorum*,⁸ enviada a Pedro por Eutrópio? Qual o seu vínculo com os temas referentes ao processo de organização interna da igreja local? Como se vincula ao diálogo entre as esferas monástica e episcopal? Pelo teor da carta, pode-se deduzir que respondia ao pedido de esclarecimentos sobre a conduta demasiadamente severa na relação com alguns monges. Tal rigidez teria promovido a insubordinação e a saída do mosteiro destes religiosos que, após o episódio, levaram a questão ao conhecimento do bispo.

Reconhecendo a condição de subordinação hierárquica dos abades ao episcopado, reafirmada, como se pode observar adiante, nas deliberações compreendidas nas atas

8 A partir daqui, ao me referir à edição de Martín Iglesias, utilizarei as iniciais da obra *De Districione Monachorum*: DDM.

conciliares, o possível pedido de esclarecimentos e a resposta estariam em consonância com a dinâmica do campo religioso ali estabelecido. Ou seja, por um lado, o bispo, autoridade máxima no campo, dispõe de legitimidade para indagar sobre o ocorrido. Por outro, o abade se movimenta de forma restrita, agindo em acordo com sua posição, contesta, mas se mantém no limite do conveniente, do que é “dizível”, como informa a teoria do campo (BOURDIEU, 1983, 109).

Assim, embora sua lógica argumentativa exhiba nuances de uma relação conflituosa entre as esferas monástica e episcopal, conduz-se, do ponto de vista formal, atendendo às regras do jogo. Como abade deve prestar contas ao bispo em cuja jurisdição está instalado o mosteiro sob sua direção, ainda que ao fazê-lo adote uma retórica que insinue desagrado com a cobrança. Desse modo, sem negar a conduta rigorosa que lhe teria sido atribuída pelos delatores, desenvolve sua defesa destacando que mantivera zelo na aplicação do previsto na regra adotada no cenóbio. Não admite, pois, eventual deslize ou excessivo rigor no exercício de suas funções.

Pouco ou nada se sabe sobre qual conjunto regulador teria sido o aplicado por Eutrópio. Seria possível supor que o abade se vinculasse a alguma tradição ascética. A experiência rigorosa não era comum em seu momento, mas está associada no século VII a Frutuoso de Braga (TESTON TURIEL, 2008, 206-213), cujas regras monásticas foram adotadas na região da Galiza (FRUTUOSO DE BRAGA, 1971, 137-162; 172-211), e não pareceria estranho que ambos compartilhassem das mesmas referências. Cassiano e seus escritos eram conhecidos no noroeste peninsular por Martinho de Braga (SANTO, 2014, 269-284), contemporâneo de Eutrópio e antecessor de Frutuoso. Ambos, Martinho e Frutuoso, também estão identificados pelo uso de aportes orientais. O abade de Servitano, por sua vez, conhecia e utilizou como fonte de inspiração os escritos de Cassiano sobre vícios e virtudes (SANTO, 1994, 225-234), como já mencionado. Em suma, não se pode descartar a possibilidade de que as diretrizes monásticas de Eutrópio se aproximassem das implementadas por Frutuoso de Braga.

Pelos vínculos mantidos com Leandro a propósito da organização do III Concílio de Toledo, é provável que também tenha se aproximado de Isidoro, seu irmão e sucessor. Assim, é igualmente factível que tenha obtido familiaridade com o modelo monástico do bispo de Sevilha. Este, diferentemente do proposto por Frutuoso, caracterizou-se, dentre outros aspectos, pela moderação (CAMPOS; ROCA, 1971, 82). Pode-se ainda considerar que, seguindo dados fornecidas por Ildefonso de Toledo sobre Donato,⁹ Eutrópio, como um dos

9 Cf. nota 5.

monges a ele vinculados, tivesse adotado em seu mosteiro o conjunto regulador que teria sido instituído na região por seu mentor africano (LINAGE CONDE, 1972, 642).

Além das hipóteses aventadas, Fernandez Alonso (1955, 499) recorda que havia uma grande variedade de regras monásticas sendo utilizadas neste período. Os elementos que vieram a público sobre o debate estabelecido entre Eutrópio e Pedro não nos permitem concluir qual conjunto regulador havia sido estabelecido no mosteiro Servitano. De qualquer modo, cabe salientar que, independentemente da regra aplicada, Eutrópio argumentava por sua defesa de maneira enfática e, como já apontado, não admitia ter agido com rigor excessivo.

A partir desse princípio balizador, seu registro textual exhibe uma formação alinhada a duas vertentes que dialogam e compõem o *habitus* da elite eclesiástica que lhe é contemporânea: as tradições clássica, patrística e bíblica. Das primeiras, referencia direta ou indiretamente, autores como Terêncio, Agostinho, Jerônimo, Juliano Pomério e Orígenes.¹⁰

É, contudo, ao se utilizar do seu conhecimento das Escrituras que expõe, ao mesmo tempo, sua familiaridade com o texto bíblico e sua crítica ao bispo de Arcávia. Assim, esbanja citações que aludem principalmente ao dever atribuído por Deus a figuras bíblicas para que conduzissem os fiéis em conformidade com os preceitos cristãos. Os paralelos entre tais figuras, o seu próprio papel e o do destinatário se multiplicam ao longo do texto. Ao realçar o que deveria ser a missão de ambos, sublinha as dificuldades e infortúnios daí decorrentes. Dentre as várias passagens, assinala:

En efecto, la verdad es amarga y quienes la aman se llenan de amargura y, por ello, dice también Jeremías: Estaba sentado a solas, pues estaba repleto de amargura. ¿Y qué es esa amargura sino la práctica de ciertas personas de una vida mala y no recta? Que hacemos ahora, reverendísimo varón? Callaremos y daremos nuestro consentimiento a una vida dissoluta para merecer el nombre de manso y dulce?¹¹ (DDM, 2020, 369)

10 Cf.: notas da edição realizado por José Carlos Martin-Iglesias, 2020, 367-383.

11 "amara est enim veritas et qui eam diligunt replentur amaritudine: ideo et Hieremias dicit: Solus sedebam, quia amaritudine repletus eram. Et quae est ipsa amritudo nisi mala et non recta quorumdam hominum conversatio? quid nunc agimus, sanctissime vir? Tacebimus, et dissolutioni consentiemus ut et mansueti et mitis vocabulum acquiramus?" EUTROPII ABBATIS, 1958, 22.

O seu texto insinua que os infratores teriam optado pela vida monástica sem a contrapartida da ascese necessária. Desse modo, sem apontar com precisão as faltas cometidas, disserta sobre o comportamento que se espera aos olhos de Deus daqueles que vivem sob uma regra monástica. Refere-se brevemente à gula e à luxúria, ao indicar que não se deve “(...) vivir de forma regalada y suntuosa ni entregarse al servivio del vientre y de la gula.” (DDM, 2020, 370).¹² Opta, entretanto, por uma crítica geral à fraqueza dos denunciantes, que seriam, conforme sua interpretação, “*pseudomonachos*” (EUTROPII ABBATIS, 1958, 26). Não suportariam, assim, viver em consonância com uma vida virtuosa, ou seja, “honesta y santamente...con una profesión de vida própia de hombres perfectos” (DDM, 2020, 372).¹³

A despeito das muitas citações e analogias que estabelece, sua argumentação se desenvolve em torno de duas ideias centrais. Primeiro, na ênfase relativa à sua responsabilidade como abade no sentido de garantir a preservação da tradição e o cumprimento da regra. Segundo, na indicação de que agira corretamente e que caberia ao bispo reconhecer que os faltosos são os próprios denunciantes. Assim, prestes a encerrar sua contestação, ressalta:

(...) si, por un casual, alguien disse que nosotros actuamos con excesivo rigor y disse que, por esa razón, algunos han abandonado nuestro monastério, señalamos con tu permiso y afirmamos sin faltar al respeto que te debemos, pues eres una persona queridísima para nosotros y digna de Dios, que esto es un privilegio de nuestra dignidade. Quienquiera que así se expresse nos parece que ni conoce ni comprende en modo alguno lo que es una regla monástica y, por lo tanto, resulta evidente que no nos agravia, sino que pone publicamente de manifiesto su ignorância. (DDM, 2020, 373)¹⁴

Os atritos entre os monges e o abade repercutiram junto ao bispo que parece ter demandado esclarecimentos, motivando, desse modo, a resposta de Eutrópio. Tal aspecto interessa-nos especialmente por desencadear o debate entre as duas autoridades: lideranças

12 “non tamen ideo affluenter et splendide vivere et ventri et gulae inserviendum est, etiam si his omnibus abundemus;”. EUTROPII ABBATIS, 1958, 23.

13 “...et cum quibus caste et sancte vivamus ita ut in professione perfectorum domino placeamus... EUTROPII ABBATIS, 1958, 24.

14 “Nam etsi forte aliquis dicat nimis districte nos agere, et propterea aliquos a nobis dicat exire, et pace tua loquimur, et salvo tuo, charissimo nobis et deo digno, honoris privilegio dicimus. Quicumque alius hoc dicit videtur nobis monasterialem regulam nec nosse penitus nec intelligere, et per hoc apparet eum non nobis detrahare sed suam imperitiam publicare.”. EUTROPII ABBATIS, 1958, 25.

de esferas distintas, mas que compartilham da mesma formação intelectual e religiosa, das mesmas referências e códigos.

Assim, em um ambiente de reorganização interna da igreja local, embora possam disputar a hegemonia no interior do campo religioso, discordando sobre prerrogativas relativas à admoestação e ao controle de conduta no interior do cenóbio, no fundamental possuem os mesmos objetivos. Nesse sentido, há que indagar se a carta em questão tratar-se-ia de um episódio deslocado ou de um evento sintonizado com o debate realizado no momento sobre hierarquias, atribuições e privilégios de lideranças religiosas. Com este intuito verifiquemos como as questões concernentes a tais aspectos estão presentes nas atas conciliares.

Atividade monástica nas atas conciliares: de Tarragona ao IV de Toledo

Durante o período do século IV ao VIII foram realizados vários concílios na península. A regularidade com que tais eventos ocorreram variou muito, mas assumiu relativa frequência após a conversão dos monarcas visigodos à fé cristã. Os registros destes eventos foram reunidos em um conjunto conhecido como *Hispania* (CVHR, 1963, XII-XV), que serviu de base à edição realizada por José Vives, com a colaboração de Tomás Marín Martínez e Gonzalo Martínez Díez, na década de sessenta do século passado (CVHR, 1963).

Este material reúne as deliberações de trinta e sete concílios, totalizando, do concílio de Elvira (300 – 324?)¹⁵ até o segundo bracarense (572), organizado no reino suevo, onze atas. Após as do III Concílio de Toledo (589), reproduzidas na sequência do bracarense, constam as atas de mais vinte e seis assembleias, incluindo sínodos provinciais e gerais.

Dado o objetivo geral deste texto, que busca relacionar a carta do abade Eutrópio destinada ao bispo de Arcávia à atividade conciliar, optamos por mapear as referências à atividade monástica de todo o século VI e parte inicial do século VII. O marco final estabelecido no IV Concílio de Toledo (633) se associa à relevância deste evento ao processo de organização eclesiástica, por um lado, e à possibilidade de observação de um recorte temporal mais amplo que o acontecimento epistolar, por outro, o que nos permite uma melhor avaliação dos aspectos envolvidos em tal situação.

15 Embora seja reconhecido como o primeiro concílio que se realizou na península hispânica, há muita controvérsia sobre seu conteúdo e datação. Cf. CVHR, 1963, 1-15; LORENTE MUÑOZ, 2020, 141.

Deste conjunto conciliar até 633 observam-se deliberações sobre questões monásticas nos seguintes concílios: Tarragona (516), Barcelona (540), Lérida (546), Toledo (589), Narbona (589), Sevilha II (619), Huesca (598) e Toledo (633).

O Concílio de Tarragona (516) (CVHR, 1963, 34-38) se trata de um evento provincial; contou com a participação de dez bispos e produziu treze cânones. Destes, dois fazem referência aos monges. O primeiro cânone ressalta o necessário acompanhamento em visitas realizadas pelos clérigos e monges a parentes mulheres. No caso do monge, o descumprimento deveria ser punido pelo abade que seria responsável pelo confinamento do transgressor em uma cela, onde teria como alimento apenas pão e água (CVHR, 1963, c. 1, 34-35). O cânone 11 (CVHR, 1963, 37) alerta para a proibição de práticas ministeriais ou envolvimento com questões de natureza jurídica. Apenas sob expressa autorização do abade, caberia aos monges viajantes exercerem tais atividades. Ressaltou ainda que os concílios da Gália fossem observados no trato das questões monásticas.

O Concílio de Barcelona (540) (CVHR, 1963, 53-54) também tem abrangência provincial. O evento reuniu sete bispos, confirmou em ata dez cânones e se ocupou especificamente de temas disciplinares e litúrgicas, tendo reservado o seu último cânone, o décimo, à indicação do concílio de Calcedônia como referência para as questões monásticas.

Em Lérida (546) (CVHR, 1963, 55-60) estiveram reunidos oito bispos que subscreveram dezesseis cânones, o terceiro recomendou (CVHR, 1963, 56), como já havia sido feito em Tarragona, que os concílios das Gálias, especificamente Agde (506) e Orleans (511), guiassem a condução sobre temas relativos aos monges. Na sequência, ressaltou a necessária permissão do abade e aprovação do bispo para que os monges pudessem ser ordenados clérigos e determinou que os bens oferecidos ao cenóbio não fossem submetidos à administração do bispo (CVHR, 1963, c. 3, 56). A dependência jurisdicional é reafirmada neste concílio que ressalta que qualquer construção laica não poderia ser elevada à categoria de mosteiro, sem a autorização prévia do bispo. A este caberia não só a confirmação da transformação, mas também a indicação de uma regra.

O III Concílio de Toledo (589) (CVHR, 1963, 107-145), que contou com a larga participação episcopal, entre sessenta e um e setenta e dois bispos,¹⁶ reservou dois cânones aos assuntos monásticos. O evento assumiu proporções espetaculares e *status* de concílio

16 O número de integrantes varia de acordo com o cômputo de bispos arianos e de delegados representando bispos ausentes. ORLANDIS, 1986, 207-210.

geral, já que, como antes assinalado, propunha-se a marcar a conversão dos visigodos à fé nicena. Nele, instituiu-se que o epíscopo não deveria doar bens aos monges de modo a prejudicar o patrimônio da Igreja (CVHR, 1963, c.3, 125-6), mas que o bispo estava autorizado, com o consentimento do concílio, a converter em mosteiro uma igreja de sua diocese, se avaliado pertinente. A comunidade criada deveria se organizar em conformidade com uma regra e poderia receber ajuda para seu sustento, desde que não houvesse prejuízo ao patrimônio eclesiástico (CVHR, 1963, c.4, 126).

No concílio provincial de Narbona (589) (CVHR, 1963, 146-150) estiveram presentes sete bispos e foram confirmados quinze cânones. Nele, reservou-se um cânone à obediência abacial no tema específico do recebimento de reclusos. Prescreveu-se que nenhum abade poderia, contrariando a decisão episcopal, tratar presos condenados com privilégios, sob pena de suspensão (CVHR, 1963, c. 6, 147-148).

Do concílio de Huesca (598), também de natureza provincial, não se tem o registro do número de participantes. Uma síntese nos informa sobre o que ali foi tratado. Voltado para a conduta eclesiástica relativa à continência, definiu que anualmente, em local a ser indicado pelo bispo, fossem reunidos todos os abades, presbíteros e diáconos da diocese para instruções sobre comportamento moral e submissão às normas eclesiásticas (CVHR, 1963, 158).

Em Sevilha II (619) (CVHR, 1963, 163-185), com a participação de nove bispos, treze cânones foram deliberados em mais um concílio provincial. Destes, dois se voltaram a temas relacionados ao patrimônio e às responsabilidades abaciais. Assim, proibiu-se aos bispos a destruição de mosteiros e despojamento dos seus bens, sob pena de excomunhão (CVHR, 1963, c. 10, 169-170). Decidiu-se ainda sobre a atribuição conferida aos monges de administração dos cenóbios femininos e suas propriedades na região da Bética. Assim, determinou-se que cabia ao bispo a confirmação dos indicados pelos abades para os cuidados e serviços a serem realizados nos mosteiros femininos (CVHR, 1963, c.11, 169-171).

Em Toledo IV (633) (CVHR, 1963, 186-225), foram organizados setenta e cinco cânones, com a participação de sessenta e dois bispos e sete representantes episcopais. Da mesma envergadura que o III concílio de Toledo é uma das mais importantes assembleias realizadas no reino pelos temas tratados, pelo número de participantes e pelo papel assumido na consolidação da aliança estabelecida entre as autoridades políticas e eclesiásticas.

No evento, proibiu-se aos monges o retorno ao mundo secular (CVHR, 1963, c. 49; c. 52, 208-209) e se impôs aos clérigos que desejassem ingressar na vida monástica a autorização

do bispo (CVHR, 1963, c. 50, 208). Por fim, deste conjunto, cabe realçar o cuidado com que o cânone 51 (CVHR, 1963, 208-209) tratou dos limites da autoridade episcopal sobre os mosteiros. Nele, sob o argumento de que havia sido denunciada a ação de bispos que impunham a condição servil a monges e o confisco bens monásticos, assinalou-se, sob pena de excomunhão, o que deveria ser a função episcopal na relação com os monges e mosteiros.

(...) que los obispos sólo reclamen para sí en los monasterios, lo que permiten los sagrados cánones, esto es, amonestar a los monjes a una vida santa, nombrar los abades y los otros cargos, y corregir las violaciones de la regla; y si se atrevieren a proceder con los monjes en algo prohibido en los cánones, o intentaren tomar alguna cosa de los bienes del monasterio, a los tales, que a partir de ahora no han sabido apartase de lo ilícito, no les faltará la pena de la excomunión.¹⁷ (CVHR, 1963, c. 51, 208-209)

Ao que tudo indica, os limites da atuação episcopal aos poucos foram sendo demarcados e ainda que o tema não esteja encerrado, mantendo-se, inclusive, em concílios posteriores, neste cânone ficou estabelecido de modo peremptório e sintético o escopo geral de questão.

Ainda que os cânones do Concílio de Calcedônia (451) atendessem a uma conjuntura distinta, os princípios ali definidos orientaram o tratamento das relações entre bispos e monges nos séculos seguintes também no Ocidente. Assim, os cânones 4, 18 e 24 (THE ACTS..., 2005, 95-96; 100; 101-102), que versam prioritariamente sobre a autoridade do bispo sobre os monges e a inalienabilidade das propriedades monásticas, mantiveram-se como temas recorrentes e inspiraram cânones de Agde (SYNODE D'AGDE, 1870, c. 27, c. 38, c. 56, c. 57 e c.58, 259; 261; 263), Orleans (PREMIER SYNODE D'ORLEANS, 1870, c. 7, c. 19 e c. 22, 267; 269) e, direta, ou indiretamente, por meio destes dois concílios, cânones visigóticos.

Com mais ou menos detalhes, em linhas gerais, todos os cânones visigóticos e referências do recorte eleito versam a respeito de aspectos diversos da autoridade episcopal sobre os abades e cuidados relativos às propriedades da instituição eclesiástica. Pela legislação

17" ...sed hoc tantum sibi in / monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones: id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere. Quod si aliquid in monachis canonibus interdictum praesumerint aut usurpare quippiam de monasterii rebus temptaverint, non deerit ab illis sententia excommunicationis qui se deinceps nequaquam substulerint ab illicitis."

eclesiástica, não há dúvida de que o abade estava subordinado ao bispo. Esta legislação, contudo, ao indicar tal subordinação também impõe limites à atuação episcopal. Especialmente, em relação ao patrimônio eclesiástico, verifica-se um duplo movimento: por um lado, o bispo não pode se apropriar de bens monásticos, por outro, não pode disponibilizar aos mosteiros de forma indistinta auxílios que envolvam propriedades da igreja, sem prévia autorização conciliar.

Considerações finais

A observação das atas dos concílios realizados na Península Hispânica de princípios do século VI até algumas décadas após a atuação de Eutrópio evidencia a atenção com que foram abordadas as interações entre o universo monástico e episcopal. Neste período, vários cânones trataram da relação entre as autoridades episcopal e monástica, enfocando aspectos que compreendiam, dentre outras, preocupações sobre bens e propriedades, nomeação de abades e aprovação de regras.

A recorrência com que alguns aspectos são lembrados sugere a existência de um ambiente de colaboração, mas também de tensão entre as autoridades episcopal e abacial. Nesse sentido, as alusões feitas a deliberações conciliares anteriores invocam uma prática que se deseja preservar e uma tradição que se pretendia reforçar. Segundo estas, os registros produzidos em concílios anteriores, com destaque para os concílios ecumênicos orientais, possuem *status* de autoridade. De acordo com estas prescrições, não há dúvida sobre o lugar ocupado pelo bispo na hierarquia da instituição eclesiástica.

O texto enviado a Pedro é permeado de passagens das Escrituras e alusões a pensadores destacados da cultura clássica e da Patrística, mobilizando, assim, referências comuns a ambos. Algumas das menções bíblicas são utilizadas para destacar as atribuições de líderes religiosos, situação em que o abade classifica o seu interlocutor e a si mesmo. Desse modo, dentre os efeitos da sua argumentação, estabelece-se a cumplicidade, ou seja, a mensagem por ele produzida pressupõe a comunicação entre pares.

É possível que a segunda carta esteja inserida nesta dinâmica. Na primeira, ao mencionar os vícios dos monges transgressores, Eutrópio opta por uma abordagem generalista, ou seja, com exceção da gula e da luxúria, brevemente referidos, o abade ressalta a conduta reprovável dos monges delatores sem anunciar quais teriam sido especificamente as faltas cometidas. Ao reproduzir, na segunda carta, o fundamental da obra de Cassiano e focar de forma didática e sintética na temática dos vícios (SANTO, 2014, 227), Eutrópio

possivelmente desejava lembrar ao bispo sobre as muitas faltas que poderiam ter sido cometidas pelos monges desertores e seus desdobramentos.

Ao se dirigir ao bispo de Arcávia, em cuja diocese o mosteiro Servitano estava compreendido, Eutrópio atesta o reconhecimento da autoridade episcopal. Integrando o campo religioso e compartilhando os mesmos valores e códigos fundamentais, ambas as lideranças eclesiásticas trabalharam em prol de uma plataforma geral comum para a instituição eclesiástica. Tal condição, entretanto, não eliminava a possibilidade de disputas e conflitos internos ao próprio grupo. As circunstâncias do episódio, envolvendo a denúncia ao bispo, a provável cobrança episcopal e a resposta de Eutrópio, correspondem a preocupações presentes nas deliberações conciliares visigóticas. Se não há dúvida sobre a subordinação hierárquica do abade ao bispo, o mesmo não está absolutamente esclarecido em relação a detalhes das atribuições episcopais. O tema continua atual quase meio século depois, como atesta o cuidado com que o IV Concílio de Toledo aborda o tema.

Assim, há que realçar que, ao contestar Pedro, Eutrópio se vincula à tendência que buscava reafirmar as prerrogativas abaciais no âmbito monástico. Uma vez nomeado, a ele caberia, portanto, o trato das questões cotidianas, sendo sua responsabilidade e privilégio garantir, em conformidade com a regra aprovada pelo bispo, a observação da disciplina e da ascese próprias da vida cenobítica.

Referências bibliográficas:

- BARROSO CABRERA, R; CARROBLES SANTOS, J.; MORÍN DE PABLOS, J. Petrus <Arcavicensis> Celtiberiae ecclesiae episcopus. ¿Un obispo en Recópolis en época visigoda? Congreso Internacional de Arqueología Cristiana, 15, Toledo, 8-12 septiembre de 2008. *Actas do...* Toledo: 2008. p. 1081-1108.
- BOURDIEU, P. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- _____. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 2008.
- CASSIANO, J. Instituições Cenobíticas. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.
- CODOÑER MERINO, C. (coord.) *La Hispania Visigótica y Mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Universidad de Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Edición José Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. A producción literária de Eutropio de Valencia. *Anécdota Wisigothica I*. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda. Salamanca, t. 12, n. 2, p. 09-35, 1958.

_____. *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona: Albir, 1976.

DOMINGUEZ DEL VAL, U. *Historia de la Antigua Literatura Latina Hispano-Cristiana. Sec IV-V*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977. T. II

EUTROPII ABBATIS. *Epistola de Dictrictione Monachorum ad Petrum Papam*. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. A producción literaria de Eutropio de Valencia. *Anécdota Visigothica I*. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda. Salamanca, t. 12, n. 2, p. 09-35, 1958. p. 20-26.

EUTROPIO DE VALENCIA. *Epistvla de Districione Monachorum*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos et al. (ed.). *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares*. antología y comentario. Madrid: CSIC, 2020. p. 367-375.

_____. *Epistvla de Octo Vitiis*. In: MARTÍN IGLESIAS, José Carlos et al. (ed.). *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares*. antología y comentario. Madrid: CSIC, 2020. p. 367-383.

FERNANDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España Romanovisigoda*. Madri: Estades, 1955.

FRUTUOSO DE BRAGA. Regla de San Frutuoso; Regla Comun. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 137-162; p. 172-211.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciano de Cartagena. *Antigüedad y Cristianismo* (Lengua e historia: Homenaje al Profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado), Murcia, n. 12, p. 269-374, 1995.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo*. Estudio y edición crítica de Carmen Codoñer Merino. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

ISIDORO DE SEVILLA. *El "de viris illustribus" de Isidoro de Sevilla*. Estudio y edición critica de Carmem Codoñer Merino. Salamanca: CSIC, Instituto "Antonio de Nebrija". Colegio Trilingue de la Universidad, 1964. p. 132-153.

_____. Regla de San Isidoro. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 79-125.

JOÃO DE SANTARÉM (Biclarense). *Crónica*. Edição crítica e introdução de Carmen Cardelle de Hartmann. Lisboa: Colibri, 2002.

LINAGE CONDE, A. Eutropio de Valencia y el monacato. *Salmanticensis*, n. 19, p. 635-646, 1972.

_____. El monacato visigotico, hacia la benedictinizacion. *Antigüedad y Cristianismo. Los Visigodos. Historia y Civilización*, Murcia, n. 3, p. 235-259, 1986.

LORENTE MUÑOZ, M. El Concilio de Elvira: introducción al estudio del primer testimonio eclesiástico del siglo IV en Hispania (análisis interno de la fuente y comentario de algunos cánones). *La Razón Histórica*, n. 45, p. 139-150, 2020.

- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos et al. (ed.). *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares*. antología y comentario. Madrid: CSIC, 2020.
- MORÍN DE PABLOS, J; BARROSO CABRERA, R. El Monasterio Servitano. Auge y caída de un cenobio visigodo. *Codex aquilarensis*. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, n.19, p. 9-25, 2003.
- ORLANDIS, J. et RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PREMIER SYNODE D'ORLEANS. In: HÉFÉLÉ, C.-J. *Histoire des conciles*. Paris: Adrien le Clere et Cie, Libraries éditeurs, 1870. T.13. p. 265-270.
- SANCTUS EUTROPIUS. IN: MIGNE, J.-P. (ED.) *PATROLOGIAE CURSUS COMPLETES*. PARIS: MIGNE, 1863. V. 80. COL. 9-20.
- SANTO, A. M. do E. A recepção de Cassiano: o caso do "De octo vitiis" de Eutrópio de Valência. *Euphrosyne*, Lisboa, n. 22, p. 225-234, 1994.
- ____. Influências de Cassiano no *Pro Repellenda lactantia* de S. Martinho de Braga. In: RUIZ ARZALLUZ, I. (coord.). Martínez Sobrino et al. (eds.). *Estudios de Filología e Historia en honor del professor Vitalino Valcárcel*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2014 (Anejos de Veleia, Series minor 32). 2v. V.1 p. 269-284.
- SYNODE D'AGDE. In: HÉFÉLÉ, C.-J. *Histoire des conciles*. Paris: Adrien le Clere et Cie, Libraries éditeurs, 1870. T.13. p. 254-264.
- TESTÓN TURIEL, Juan Antonio. *El monacato en la diócesis de Astorga en los periodos antiguo e medieval*. La Tebaida Versiona, Leon: Universidad de León, 2008.
- THE ACTS of the Council of Chalcedon. Trad. Richard Price; Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, 2005. 3v. V.3.

OS CONTOS DA CANTUÁRIA E A SUA REPRESENTATIVIDADE NA CULTURA LITERÁRIA MEDIEVAL

Luana Cantalice Dias¹

Introdução

Os Contos da Cantuária, de nome original na língua inglesa *The Canterbury Tales*, é um livro composto por um conjunto de contos escrito por Geoffrey Chaucer, um poeta inglês que nasceu por volta do ano 1342, em Londres. Chaucer nasceu em uma família de comerciantes de vinho que possuíam relações com a Corte Real. Seu pai, John Chaucer, foi assistente na Corte de Southampton e sua mãe teria sido Agnes Copton, sobrinha de um oficial da Casa da Moeda. Devido à sua condição, foi possível a Chaucer ter a chance de receber bons estudos e de obter uma boa educação, além de servir à Corte em cargos como pajem, cortesão, inspetor alfandegário e juiz de paz.

Acredita-se que suas viagens comerciais a trabalho como cortesão tenham sido de extrema importância para a construção de suas obras, que sofreram influência da cultura italiana e francesa. No caso dos *Contos da Cantuária*, escritos por volta de 1387, é possível encontrar contos que, repassados pela tradição oral, têm origem em toda Europa e até do Oriente, dando vida ao imaginário europeu medieval. (COGHILL, 2013, 7).

Nele são narradas histórias de vários estilos, com diversos temas e que abrangem toda a sociedade inglesa. Segundo Nevill Coghill o “Prólogo Geral” da obra é uma invenção inédita no modo como retrata a sociedade em todos os seus aspectos, tendo sido escrito por Chaucer com maestria:

Em toda a literatura, não há nada que se assemelhe ao “Prólogo geral” dos Contos da Cantuária. É o retrato conciso de toda uma nação: ricos e pobres, nobres e humildes, velhos e jovens, homens e mulheres, religiosos e leigos, eruditos e iletrados, honestos e embusteiros; a terra e o mar, a cidade e o campo; tudo está lá, mas sem excessos nem exageros. (COGHILL, 2013, 7)

¹ Estudante de graduação em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
E-mail: luana.cantalice@gmail.com

Visto que a religiosidade e a cultura popular na Idade Média são assuntos de destaque na história cultural, que nos ajudam a compreender os costumes, as tradições e as construções sociais que se refletem na sociedade até hoje, o presente trabalho tem como objetivo realizar uma apresentação do livro *Os Contos da Cantuária*, com foco maior no “Prólogo Geral”, e de seu autor, Geoffrey Chaucer, de forma que se possa discutir como esses contos presentes no livro representam as pessoas, a sociedade e a cultura literária medieval. Para isso, utilizaremos a versão dos *Contos da Cantuária* que foi publicada pela editora Penguin, no ano de 2013, e traduzida por José Francisco Botelho. Será realizado um levantamento de autores e textos que analisaram os contos dessa obra, propondo um debate em torno da forma como eles foram utilizados para o estudo da sociedade e da cultura literária medieval.

A vida e a obra de Chaucer

Geoffrey Chaucer passou a maior parte de sua vida servindo à Corte Real, ocupando diversos postos como: pajem, pretor, cortesão, inspetor alfandegário, inspetor de obras e couteiro² auxiliar. Na corte aprendeu os modos cortesões, além de ter adquirido experiências de vida e uma educação, que seriam fundamentais para sua escrita.

Acredita-se que tenha começado a escrever depois de voltar da França – lugar em que foi preso por um ano, em 1359, ao participar de uma expedição militar liderada por Eduardo III, na Guerra dos Cem Anos –, e que suas missões fora da Inglaterra à serviço do rei como cortesão, carreira que passa a seguir em 1367, tenham influenciado cultural e tecnicamente sua obra. (COGHILL, 2013,6). Nessas missões Chaucer teria tido contato com diferentes culturas e movimentos artísticos, adquirindo um conhecimento que ia além daquele que recebeu na Inglaterra.

Seu contato com diversos movimento artísticos é notado através da identificação de características, sobretudo do humanismo italiano, em suas obras. Dessa forma, podemos perceber a influência de famosos autores como Dante, Boccaccio e Petrarca.

A sua presença na corte também tornou possível seu interesse por livros e por várias áreas de estudo em destaque na época, como a astronomia, a medicina, a física, a psicologia

² “Forester. Oficial encarregado de patrulhar os bosques pertencentes a um nobre. (N.T.)” (CHAUCER, 2013, 394)

e a alquimia, que seriam de extrema importância para a construção de alguns de seus contos. Desse modo, a partir de 1386, Chaucer é capaz de organizar e construir *Os Contos da Cantuária*, uma obra com características únicas para a época, com críticas, ironias e multiplicidades de temas que representam o cotidiano e a sociedade medieval.

Segundo Coghill, a ideia de organizar diversos contos de estilos variados é original de Chaucer:

A ideia de uma coletânea de contos em diversos estilos — adequados aos vários narradores — e unificados formalmente — por meio de um objetivo comum partilhado por todos os narradores — é invenção do próprio Chaucer. Coletâneas de histórias eram comuns à época, mas apenas ele concebeu esse simples mecanismo para assegurar a verossimilhança, a variedade psicológica e a vasta abrangência de temas. (COGHILL, 2013, 7)

Apesar de ter falecido em 1400, sem ter tido a chance de completar sua obra, Chaucer foi o primeiro poeta enterrado na Abadia de Westminster, no local que conhecemos atualmente como “O Canto dos Poetas”. Seu jeito único e original de se dirigir aos leitores e de refletir a mentalidade e os costumes da época com influências culturais de toda a Europa, além do Oriente, e de autores contemporâneos, faz com que Geoffrey Chaucer seja considerado um dos maiores escritores da literatura inglesa, sendo chamado de “pai da poesia inglesa”.

Chaucer pensa e organiza sua obra de forma inédita. Ao falecer ele deixa manuscritos com dez fragmentos, de diferentes tamanhos, e através de deduções feitas a partir de datas e de menções de “elos finais”, inseridos entre os contos, editores foram capazes de organizar em uma sequência que parece coincidir com o pensamento dele. Esses fragmentos deixados pelo autor “Por conveniência, [...] foram organizados em grupos, de A a I; o grupo B pode ser subdividido em dois, levando a um total de dez grupos.” (COGHILL, 2013, 7).

Beatriz dos Santos Oliveira, em sua dissertação *A MULHER DE BATH NOS CONTOS DE CANTUÁRIA: reflexões sobre o feminino e o controle do corpo no medievo e seus ecos na contemporaneidade (2016)*, chama a atenção para as principais características da obra de Chaucer:

[...] as características marcantes do trabalho maduro de Chaucer são: a flexibilidade métrica, a frequente precisão e adequação das imagens, o uso de trocadilhos, a sutil ironia verbal e a eficiente ironia dramática, mas principalmente a atitude objetiva (que

dá vida própria às suas personagens, sejam elas boas ou ruins), a profundidade de sua observação psicológica (que lhe permite retratar bem um indivíduo, apenas com certos traços essenciais), a variedade e o seu enfoque realista. (OLIVEIRA, 2016, 25)

Em *Os Contos da Cantuária*, Chaucer introduziu a ideia de sua história no “Prólogo Geral”. Ele criou um grupo de personagens de diversas origens, que se reúnem por coincidência em Southwark, na Estalagem do Tabardo, quando estavam a caminho do túmulo de São Tomás Becket, na Cantuária. Os personagens formam um grupo de estranhos que tem como único elo o destino de sua peregrinação.

Ao apresentar os personagens são citados vinte e nove peregrinos – o Cavaleiro, o Escudeiro, o Criado, a Priora, a Freira, os três Padres, o Monge, o Frei, o Mercador, o Erudito, o Magistrado, o Fazendeiro, o Tapeceiro, o Tecelão, o Armarinheiro, o Tintureiro, o Carpinteiro, o Cozinheiro, o Navegador, o Doutor, a Mulher de Bath, o Cura (Pároco), o Lavrador, o Moleiro, o Feitor, o Vendedor de Indulgências, o Provedor e o Beleguim – e o Albergueiro. Todos eles são descritos com base na impressão que Chaucer tem deles, desde sua aparência até a forma como realizam suas funções em suas profissões.

É interessante ressaltar, que Chaucer não só é narrador, mas também é personagem, reconhecido pelos outros peregrinos como autor. Como narrador-personagem ele participa de toda a dinâmica construída e nos apresentada no “Prólogo Geral”, de forma que não só narra os contos, mas também interage com os personagens.

O conjunto de contos apresentados por esses peregrinos, e narrados por Chaucer, é consequência de uma ideia do Albergueiro. Ele sugere um jogo, que é uma invenção dele, como uma forma de entretenimento durante o caminho para a Cantuária. O Albergueiro torna-se o juiz e cada peregrino deve contar dois contos no caminho de ida e dois contos no caminho de volta. O peregrino que contar o melhor conto, com a melhor lição ensinada, ganhará um banquete pago pelos outros peregrinos. Assim, apesar de não concluída, a obra, que atualmente é composta por vinte e quatro contos, o Prólogo Geral, a Retratação e alguns prólogos e epílogos de outros contos. Fica claro que a intenção do autor era que houvesse um total de cento e vinte contos.

É a partir do “Prólogo Geral” que os personagens ganham forma, personalidade e características culturais e sociais que constroem toda a cadeia de interações entre eles e as suas histórias, descritas por Chaucer no livro. É dessa maneira que ele consegue construir, organizar e unificar sua coletânea de modo tão inovador.

Com isso temos uma apresentação, não só do jogo promovido pelo Albergueiro, que leva à reprodução dos contos, mas também temos um vislumbre do que nos será apresentado ao longo da obra. O Prólogo oferece também o primeiro contato com os personagens e com a dinâmica que o jogo vai seguir, o que torna as descrições dos personagens ainda mais importantes para entendermos as relações que eles desenvolvem ao longo do caminho para a Cantuária.

Esses contos foram escritos com base na tradição oral presente no medievo, de forma que suas linguagens e pensamentos são bastante variados, pois são histórias que foram contadas e adaptadas constantemente. Chaucer era capaz de atribuir aos seus personagens uma personalidade em que eles eram capazes de ser irresponsáveis, de falar e pensar por conta própria.

Podemos observar essa característica no seguinte texto retirado do “Prólogo Geral” dos *Contos da Cantuária*:

Mas antes, peço a vós, por gentileza:
Não julgueis minha falta de fineza,
Pois hei de descrever falas e feitos
De maneira veraz e sem rodeios.
Conforme ouvi as frases, eu repito;
Convém reproduzir, dito por dito,
Numa história que envolve tanta gente,
As coisas como foram, fielmente,
A grossura das falas respeitando
Nenhuma sordidez amenizando;
Do contrário, a verdade morre, expira,
E o conto é sem sabor, pura mentira. (CHAUCER, 2013, 26)

Outra característica interessante da obra de Chaucer, que ressalta a qualidade popular de representar o que normalmente seria sagrado como algo profano presente em *Os Contos da Cantuária*, é o fato de que, mesmo que o objetivo dos personagens seja uma peregrinação, os peregrinos não agem da forma típica esperada por aqueles que realizam uma peregrinação religiosa. A partir do que é expressado pela autora Viviane Azevedo de Jesus (2012), em sua dissertação: *A cidade sobre o texto: um estudo acerca da sociedade urbana inglesa a partir da narrativa de Geoffrey Chaucer (segunda metade do século XIV)*, vemos que, mesmo tendo motivos religiosos para realizar a peregrinação, por exemplo: a busca pelo perdão, a busca pela salvação, a venda de relíquias e etc., ao invés de engajarem-se em atividades religiosas como realizações de orações e ritos, os peregrinos aderem ao jogo do Albergueiro de forma que se distraem e se divertem com contos que vão de mais religiosos até mais vulgares.

Assim:

[...] ao invés de passarem seu tempo através de orações piedosas, estes aceitam a proposta do Albergueiro de tornar mais agradável o trajeto através de divertimentos. Esses peregrinos enfrentam o longo caminho distraíndo-se com contos dos mais diversos estilos. (JESUZ, 2012, 99)

Tendo vivido em um período marcado vários acontecimentos relevantes, como: a Guerra dos 100 anos, a Peste Negra, as revoltas camponesas e o crescente descontentamento com a corrupção do clero, a obra de Chaucer acaba refletindo o contexto político social da época. É através na narração do “Prólogo Geral” que nos são apresentadas as primeiras críticas, com seu famoso toque de ironia, aos valores de cavalaria e a corrupção do clero, e que podemos identificar as primeiras interações e os primeiros conflitos entre grupos sociais.

Ao caracterizar o Frei, Chaucer usa uma forma crítica de ironia em que ele descreve os atos do clero que refletem essa corrupção cada vez mais repreendida. A crítica se encontra presente uma vez que Chaucer deixa claro que o mais importante para o Frei na hora de conferir penitências e promover a absolvição é a doação feita aos frades.

Podemos observar a descrição no trecho:

Dizia ter legal capacidade
De ouvir, remir e de expurgar pecados.
Exímio confessor, era cordato
Ao ouvir as contritas confidências
Receitando só leves penitências.
Dava pronta e total absolvição
A quem pagava em prata a confissão.
Pois se alguém boa esmola entrega aos frades
É porque foi remido de verdade.
Aos homens que não sabem prantear
Nem as culpas em lágrimas lavar
Recomenda-se, em vez da contrição,
Fazer aos frades gorda doação. (CHAUCER, 2013, 16)

Novamente podemos perceber uma crítica ao comportamento do clero em forma de ironia na descrição do Vendedor de Indulgência. Ao descrever o personagem, Chaucer enfatiza que as supostas relíquias sagradas vendidas por ele não passam de farsas e truques para ganhar dinheiro de pessoas desavisadas.

O trecho a seguir contém a descrição:

Trazia grande cruz feita em latão
E um pote com ossinhos de leitão.
Estoques de relíquias tão sortidos
Impressionavam padres desvalidos

— E assim ele ganhava de uma vez
Mais que o coitado padre em todo o mês,
Transformando, com truques de velhaco,
População e padre em seus macacos. (CHAUCER, 2013, 26)

Ainda temos este trecho descrevendo o Cavaleiro onde Chaucer destaca os valores de cavalaria criticados ao longo da obra:

Um CAVALEIRO havia, de alma pura;
E desde suas primeiras aventuras,
Nas leis do heroico código vivia
— Liberdade, verdade e cortesia. (CHAUCER, 2013, 13)

O Prólogo também apresenta trechos que introduzem personagens que estão relacionados com a característica popular da representação do sagrado com elementos profanos, o que podemos observar na descrição do Moleiro:

Carregava um broquel e, ao cinto, espada.
Era sua boca um tórrido alçapão.
Pois era um zombeteiro falastrão,
Com contos de pecado e safadeza.
Roubava seus clientes com destreza;
Na ponta do dedão avaliava
Os grãos na mó — e o preço triplicava.
Tinha — é bem certo — um polegar dourado! (CHAUCER, 2013, 23)

Assim como no trecho descrevendo o Navegador:

E sei que era excelente cavalheiro:
Vinhos roubara a muito vinhateiro
Em suas muitas viagens a Bordéus.
Não é um homem lá mui temente aos Céus; (CHAUCER, 2013, 19-20)

Desta maneira, retratando contextos sociais de sua época, *Os Contos da Cantuária* criam uma imagem do que era a vida cotidiana e de como era a sociedade inglesa e sua cultura literária. De acordo com a autora Viviane Azevedo de Jesuz (2012), existe uma representação dessa vida cotidiana no modo em que Chaucer identifica os personagens através de seus ofícios, pois é por meio deles que, no mundo real da cidade, esses personagens interagem entre si, sendo um espaço de confronto, convivência, reafirmação de identidade e de sociabilidade, mesmo com os conflitos sociais.

Chaucer se utiliza da identificação de seus personagens através de seus ofícios na cidade, visto que, uma vez que temos a noção de ofício como atividade que requer habilidade,

que passa a ser valorizada e se estabelece como uma forma de diferenciar os cidadãos. É a partir da construção de uma identidade ligada ao espaço da cidade que várias pessoas que pertencem a grupos sociais diferentes se identificavam com as narrativas construídas pelo autor, narrativas estas que revelam elementos do dia a dia, principalmente quando se trata de conflitos entre os que habitavam as cidades

Essa identificação feita por Chaucer ainda nos permite localizar em que posição social se encontra cada peregrino, já que ela faz parte da construção, das características e da personalidade de cada personagem. Logo, obras literárias como *Os Contos da Cantuária* nos permitem acessar alguns elementos da história. Por exemplo: as mentalidades, o psicológico coletivo, a realidade social e a vida cotidiana na cidade. E é a partir destes pontos que nos é mostrada a multiplicidade presente na sociedade medieval, considerando suas mudanças e suas tradições.

Segundo Viviane Jesuz, a literatura narrativa de Chaucer é uma forma de produzir entretenimento sem descartar o efeito da vida cotidiana na escrita, pois o que é identificado como campo literário é diretamente influenciado pelo imaginário e pelos acontecimentos da sociedade. É por meio deste imaginário que se dá a percepção da legitimação, da organização e da identidade social.

Sendo assim, Chaucer parte da realidade em que ele vive e:

Assim, torna-se necessário localizar a narrativa de Chaucer em um contexto de tradições orais que eram recontadas, atualizadas e reiteradas, corroborando para uma identificação social. No entanto, não se pode perder de vista o fato de que, embora Chaucer pudesse partir de mitos, lendas e histórias, preocupou-se em adaptá-los à realidade que o cercava, pois de outro modo sua obra não teria alcançado tanta repercussão. (JESUZ, 2012, 60)

Dessa maneira, é possível perceber que, dentro da literatura narrativa, *Os Contos da Cantuária* se enquadram no eixo da ficção, que compõe obras desenvolvidas para o entretenimento, sem descartar a influência do cotidiano.

As adaptações literárias feitas por Geoffrey Chaucer em sua obra tornam-na ainda mais importante no contexto da literatura medieval, não só pelas representações sociais nela presente, mas também pela influência que ela desempenhou no desenvolvimento da literatura escrita em língua inglesa. Como foi exposto pela autora Márcia Maria de Medeiros (2012), no artigo: *A história da literatura e a compreensão dos meandros da sociedade inglesa da baixa idade média*, com a invasão dos normandos, no século XI, a língua francesa se tornou a oficial

na Inglaterra, sendo utilizada na formulação de documentos oficiais pela Corte, enquanto o latim manteve o seu prestígio como língua utilizada pelo clero, de modo que o inglês passou a ser utilizado pelos grupos populares, estando presente em seu dialeto e também em suas expressões artísticas.

Com isso, o fato dos contos e a poesia de Chaucer terem sido escritos em inglês tornam-se mais acessíveis em uma época que a oralidade e o inglês tinham uma característica mais popular. É isso que faz com que a obra, mesmo escrita, possua características essenciais para ser performada de forma atrativa através da leitura em voz alta, como o formato de poesia, de modo que a obra poderia ser recitada.

Márcia Maria de Medeiros afirma que ao escrever *Os Contos da Cantuária* em inglês, Chaucer foi um precursor do desenvolvimento da língua inglesa como conhecemos atualmente:

[...] o autor inglês é um pioneiro no que se refere à formação da língua de seu país: para escrever sua obra ele teve de criar a língua inglesa da forma como ela é conhecida hoje e estabelecer suas tradições literárias. Para executar esse processo, ele precisou se voltar, em um primeiro momento, para a literatura francesa e trazer algo de sua elegância para o inglês falado em Londres. Acabou também por esquadrihar contos e histórias europeus a fim de encontrar inspiração para os assuntos de que tratam seus textos. (MEDEIROS, 2012, 229)

Os Contos e sua representatividade

Através das representações dos contextos políticos e sociais da época que podemos identificar em *Os Contos da Cantuária*, autores utilizaram a obra de Chaucer como fonte para o estudo da sociedade e da cultura literária medieval. Como exemplos mais recorrentes, temos os estudos da sociedade e da cultura inglesa, os estudos do imaginário medieval, e os estudos das representações do feminino na cultura e sociedade medieval.

Esses temas destacados acima são, atualmente, alguns dos modos mais comuns de se utilizar *Os Contos da Cantuária* no estudo social e cultural do medieval. A autora Fernanda Zaché, em seu artigo: *As retratações das personagens femininas em Chaucer: uma leitura de "The Clerk's Tale" e "The Wife of Bath's Tale" (2012)*, aborda o tratamento das personagens femininas na obra de Geoffrey Chaucer utilizando dois de seus contos: *Conto do Erudito* e o *Conto da Mulher de Bath*.

O *Conto do Erudito* (The Clerk's Tale) é uma história que se passa na Itália, onde o marquês Walter, após reclamações do povo de sua província, aceita se casar, contanto que pudesse escolher a noiva independentemente da sua origem. Ele escolhe uma esposa humilde,

Griselda, e deseja testar a sua obediência e devoção. Primeiro ele leva embora sua primeira filha, convencendo a esposa de que ela será morta, mas na verdade leva-a para ser criada por sua irmã, e repete a história quando nasce seu segundo filho, em seguida Walter alega que o Papa exige que eles se divorciem. Quando Griselda aceita e ele decide pôr fim às provações, diz para ela que vai se casar novamente, mas ao invés de levá-la para conhecer a noiva revela que seus filhos estavam vivos, reunindo a família. Dessa forma, este é um conto que trata da paciência necessária perante as “turbulências da vida” e difunde um ideal de comportamento feminino através das provas propostas pelo marquês à sua esposa.

Apresentando um contraste com a visão feminina do *Conto do Erudito*, temos o *Conto da Mulher de Bath* (The Wife of Bath's), que começa com um prólogo que informa que a personagem já se casou cinco vezes, sendo que, em todos eles, ela controlava seus maridos, estando somente com deles por amor. O conto narra a história do seu quinto casamento e é sobre um cavaleiro que após ser condenado à morte por violentar uma jovem, recebe uma segunda chance da rainha, que o poupará em troca de descobrir a resposta para a pergunta “o que as mulheres mais querem?”. Em sua jornada ele encontra uma mulher idosa e feia que promete a resposta caso eles se casassem. Quando o cavaleiro descobre a resposta, que seria “dominar seus maridos”, ele é liberto e sua esposa o deixa escolher entre ter uma esposa velha e feia, mas submissa, ou uma esposa jovem e dominadora. O cavaleiro escolhe ter a esposa jovem e os dois vivem felizes.

A partir das histórias apresentadas no *Conto do Erudito* e no *Conto da Mulher de Bath*, Fernanda Zaché se propõe a analisar as personagens femininas presentes nesses contos, abordando suas semelhanças e suas diferenças. Zaché consegue identificar, assim, os contextos socioculturais em que viveram as mulheres e explicar pontos de vista diversos em relação às mulheres. Desta maneira, através do estudo desses dois contos que possuem figuras femininas com características, ideias e experiências completamente opostas, a autora consegue explorar qual a condição que a mulher ocupa na sociedade representada por Chaucer nos *Contos da Cantuária*, através dos seus relacionamentos, da sua sexualidade, das suas relações de poder e do contexto em que predomina uma certa hegemonia masculina.

De acordo com Fernanda Zeché:

O conto “The Clerk”, mesmo sustentando sua visão tradicionalista do comportamento feminino em todo o seu curso, pretende ironizar e ratificar “The Wife of Bath”, ao fim, quando vem de fato ratificar o seu posicionamento com relação a mulher e a intencionalidade chauceriana pela voz dos personagens. (ZACHÉ, 2012, 23)

Duas autoras que também abordam a representação da mulher na literatura medieval através da obra de Chaucer estão Márcia Maria de Medeiros e Tânia Regina Zimmermann, no artigo: *Um estudo de caso sobre a representação da mulher na literatura medieval: O Conto do Homem do Mar de Geoffrey Chaucer (2013)*. Através do **Conto do "Homem do Mar"** as autoras discutem a maneira como a mulher é representada na Idade Média.

O conto se passa em Saint Denis e narra a história de um mercador cuja a esposa aceita a oferta do monge de dormir com ele em troca de dinheiro para que pague a dívida de cem francos que tem com o marido. O monge pega emprestado a quantia com o próprio mercador, que percebe que o dinheiro pago pela esposa era o mesmo que havia emprestado ao monge. Como solução, a esposa sugere que quite a dívida com ele na cama.

Para as autoras Márcia Maria Medeiros e Tânia Regina Zimmermann, a esposa do mercador é associada à luxúria, ao prazer, ao corpo e à vaidade, usando seu corpo como arma de sedução. Elas ressaltam que, independentemente do lugar em que se encontra o discurso, a figura da mulher é tratada no medievo de duas maneiras: como um modelo, o que é o caso das figuras femininas bíblicas, ou como um ser ingênuo ou astuto demais, que é o caso presente no *Conto do Homem do Mar*.

É a partir do olhar masculino, então, que foram construídas as regras de comportamento e os modelos de uma mulher ideal:

Seja clerical ou laica, a palavra masculina se impõe sobre a mulher, no discurso medieval de forma peremptória criando concepções, estigmas e imagens que delas faz uma casta de homens os quais vivem no celibato por definição de seu estatuto, ou para os quais elas devem ser vigiadas já que concebem a linhagem da família: talvez por estas razões, esse discurso seja ácido em estigmatizar seus vícios e imperfeições e mesmo ressaltá-los. (MEDEIROS; ZIMMERMAN, 2013, 18)

Para analisar elementos acerca da sociedade medieval na obra de Chaucer, temos os autores Vladimir José Medeiros e Márcia Maria Medeiros (2013), com o artigo: *Humor e ironia em Geoffrey Chaucer: o conto do moleiro x o conto do feitor*, utilizando o *Conto do Moleiro* e o *Conto do Feitor*. O *Conto do Moleiro*, passado em Oxford, conta a história de como um carpinteiro chamado John é enganado por sua esposa, Alison, e por um estudante de astronomia, Nicolau, que, ao alugar um dos de sua casa, acaba se apaixonando pela esposa do carpinteiro. Outro homem, Absalão, também se apaixona por Alison e quando Nicolau, na tentativa de passar uma noite com Alison, engana John dizendo que um novo dilúvio ocorrerá

e para sobreviver deveriam ficar em tinas presas no telhado, Absalão interrompe os dois pedindo um beijo de Alison, que engana o homem para que ele acabe beijando suas nádegas. Absalão decide se vingar pegando um ferro de forja e voltando à casa, mas dessa vez Nicolau que coloca as nádegas para fora, e, quando grita por água após ser queimado, acorda John, que cai do telhado, deixando todos os quatro humilhados.

O *Conto do Feitor*, conta a história de como um moleiro valentão e trapaceiro que engana seus clientes ao roubar seus cavalos e trigo. Quando dois estudantes que são enganados por ele passam a noite em sua casa, acabam seduzindo a mulher e a filha do moleiro, que descobre e se envolve em uma briga com eles, mas sua esposa o acerta na cabeça e os estudantes conseguem fugir com o trigo que o moleiro tinha roubado.

Assim, uma vez que os dois contos possuem o sexo e o desejo carnal como uma parte de extrema importância na narrativa, se relacionando com a alegria popular e o realismo grotesco, os contos são utilizados pelos autores para abordar o uso da sátira e ironia para a representação da sociedade medieval, servindo como estratégia para realizar crítica das instituições e das relações sociais da época. Em seu artigo, os autores expressam a forma como Chaucer se utiliza do sexo, do vocabulário e do avesso da cultura popular ao trazer a questão satírica do adultério.

Para eles:

Assim, Chaucer vai tecendo os fios da teia que compõe as amarras das suas duas histórias as quais possuem certo ar de rebaixamento o qual, de acordo com Bakhtin é o princípio essencial do realismo grotesco onde todas as coisas sagradas (como a instituição sacramentada do casamento, por exemplo) são reinterpretadas em outros planos como o material e o corporal. Nesse universo o que conta é o baixo e não o alto, o que vale é o que desce a terra e não o que está no reino dos céus: daí o uso de expressões e vocábulos que os afastam dos contos de amor cortês, por exemplo, como mijar, peidar, etc. (MEDEIROS; MEDEIROS, 2013, 8)

Por fim temos a questão do imaginário medieval sendo tratado através do *Conto do Mercador*. Passada na Lombardia, a história narrada é sobre uma esposa jovem e bela que enganara seu marido, um cavaleiro idoso e cego, para ter relações com um dos servos da casa. Por causa da traição da esposa, os deuses Plutão e Proserpina, devolveram a visão ao seu marido, para que ele pudesse descobrir a verdade, mas acabou sendo enganado, novamente, pela esposa.

Thiago Rodrigo de Almeida Cunha (2018), em sua dissertação: *Da queda à ascensão, uma paródia cômica do mito da criação: o imaginário medieval representado no conto do Mercador de Geoffrey Chaucer*, abordou a forma como costumes, tradições e relações

socioculturais da época são refletidas na obra literária, e como o riso ocupa uma parte central no imaginário medieval, principalmente quando considerado em oposição aos dogmas rígidos da Igreja Católica e do controle do Estado.

Com isto, Thiago Cunha tem a intenção de, utilizando o *Conto do Mercador*, entender a forma como o imaginário medieval foi se configurando na sociedade, buscando compreender as crenças e os ideais que, juntos, faziam parte do imaginário popular da Idade Média. Baseando-se no que Bakhtin descreve como cultura popular do riso, Chaucer transforma, através de sua escrita, celebrações sagradas, como o casamento, em algo profano.

Cunha conclui:

A relação entre os "bufões" Januário e Damião representa duas figuras importantes que simbolizam o antagonismo entre o bem e o mal, típicos da Idade Média: o cavaleiro e o jogral. O cavaleiro representa a ordem da sociedade, através de suas juras ao senhor e a Igreja, personagem que habitava os castelos dos reis e faziam parte da guarda militar e possuíam grandes habilidades de manuseio das chamadas armas do herói (saber, ousar, querer e calar, de acordo com Muller, 1987), enquanto que o jogral, representação da figura do Trickster, remeteria ao lado sombrio, à inconsciência, aos prazeres carnavais, griatura que se opunha ao cavaleiro, capaz de trazer destruição ou desarmonia por onde passasse, por representar o lado infantil da humanidade. (CUNHA, 2018, 47)

Conclusão

As discussões levantadas por autores como Thiago Rodrigo de Almeida, Viviane Azevedo de Jesus, Márcia Maria de Medeiros, Vladimir José Medeiros e Tânia Regina Zimmermann mostram a importância que a obra de Chaucer possui no estudo da sociedade e da cultura na Idade Média. Analisar a obra de Chaucer nos permite acessar e entender um pouco melhor aspectos das dinâmicas e relações sociais presentes no medievo.

A escrita da obra, suas críticas políticas e sociais, a ironia e a satirização de instituições consideradas sagradas e o uso do inglês, formando uma proximidade com o riso e com a cultura popular, nos ajudam a criar uma imagem da sociedade medieval, da cultura da corte à cultura popular, de suas interações e, ainda, de seus conflitos.

Através dos *Contos da Cantuária* conseguimos acessar pontos da história e começar a entender a forma como as relações culturais e sociais foram representadas por Chaucer, o modo como as tradições e costumes influenciavam a sociedade, a maneira como a cultura literária medieval foi formulada e a influência que ela teve na construção da Inglaterra.

Referências Bibliográficas:

- CHAUCEY, Geoffrey. *Os Contos da Cantuária*. Trad. José Francisco Botelho. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras, 2013.
- COGHILL, Neville. *Introdução*. In: CHAUCEY, G. *Contos da Cantuária*. Trad. José Francisco Botelho. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics/Cia. das Letras, 2013, 07-16.
- CUNHA, Thiago Rodrigo de Almeida. Da queda à ascensão, uma paródia cômica do mito da criação: o imaginário medieval representado no conto do Mercador de Geoffrey Chaucer. Dissertação (Mestrado) – Centro de Educação, Universidade Estadual da Paraíba. Paraíba, 130, 2018.
- JESUZ, Viviane Azevedo de. *A cidade sobre o texto: um estudo acerca da sociedade urbana inglesa a partir da narrativa de Geoffrey Chaucer (segunda metade do século XIV)*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 188p., 2012.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. A história da literatura e a compreensão dos meandros da sociedade inglesa da baixa idade média. *Cordis. Cronistas, Escritores e Literatos*, São Paulo, n. 9, 213-237, jul./dez. 2012.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. Das contribuições de Geoffrey Chaucer para a literatura e a história. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, n. 2, Vol. 4, Ano IV, 01-12, 2007.
- ; ZIMMERMANN, T. R. Um estudo de caso sobre a representação da mulher na literatura medieval: O Conto do Homem do Mar de Geoffrey Chaucer. *Outros Tempos*, vol. 10, n.15, 225-243, 2013.
- ; MEDEIROS, V. J. Humor e ironia em Geoffrey Chaucer: o conto do moleiro x o conto do feitor. *Akrópolis Umuarama*, v. 21, n. 2, 69-77, jul./dez. 2013.
- OLIVEIRA, Beatriz dos Santos. *A mulher de Bath nos Contos da Cantuária: reflexões sobre o feminino e o controle do corpo no medievo e seus ecos na contemporaneidade*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 68p., 2016.
- ZACHÉ, Fernanda. As retratações das personagens femininas em Chaucer: uma leitura de “The Clerk’s Tale” e “The Wife of Bath’s Tale”. *Revista Anagrama: Revista Científica Interdisciplinar da Graduação*, São Paulo, Ano 5, Edição 3, 01-25, 2012.

A CONCEPÇÃO DE IDADE MÉDIA PRESENTE NAS ORIENTAÇÕES CURRICULARES DA SME-RJ

Marta de Carvalho Silveira¹

Repensar o ensino da História é algo que sem dúvida se impõe às demandas da educação brasileira contemporânea. Mais ainda mostra-se necessário refletir sobre o lugar que a Idade Média ocupa nessa discussão. Afinal, a pergunta que brota de alguns setores educacionais e historiográficos brasileiros infelizmente ainda é: por que estudar a Idade Média no Brasil?

A tentativa de banimento dos conteúdos referentes à Idade Média do currículo escolar brasileiro foi atestado na primeira versão da BNCC, proposta em 2015, surpreendendo tanto os professores que atuavam na educação básica quanto aqueles que se dedicam aos estudos medievais nos círculos acadêmicos. A derrubada da primeira versão da Base após o estabelecimento de um amplo debate do qual participaram diversas instâncias educacionais, inclusive a ANPUH-Nacional, indica que, para além do interesse de alguns setores em estabelecer um ensino de História marcado por uma tendência nacionalista, os estudos antiquistas e medievalistas ocupam um lugar expressivo na academia e na educação brasileira.

Apesar de todo o desgaste que envolveu a composição da Base, algo de produtivo brotou dos embates realizados: a intensificação, entre os medievalistas, do aparato teórico, metodológico e pedagógico que envolve a pesquisa e o ensino da Idade Média. Foi notória a atuação dos grupos e laboratórios de pesquisa espalhados por todo o Brasil na tentativa de justificar, frente à sociedade e à academia, a necessidade de se preservar o lugar que o ensino da Idade Média possui na educação brasileira.

No esteio das discussões estabelecidas, medievalistas brasileiros começaram também a questionar-se sobre qual Idade Média pesquisamos e ensinamos, não só na educação básica, mas também nas universidades. O desencadeamento desse tipo de questionamento tem levado esses estudiosos a caminhos teóricos e metodológicos amplos e estimulantes.

¹ Doutora em História Social e Profa. Adjunta de História Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

É para inserir mais alguns dados no quadro que alimenta esse florescimento da medievalística brasileira que apresentamos esse texto, em que analisaremos a concepção de Idade Média presente nas Orientações Curriculares da Secretaria Municipal do Rio de Janeiro, onde também atuo como professora especialista em História. Esta pesquisa faz parte do projeto intitulado “O ensino da Idade Média e as novas abordagens pedagógicas à luz da BNCC” que conta com o apoio financeiro da FAPERJ.

A BNCC e as Orientações curriculares e o ensino de História

A versão corrente da BNCC faz parte de uma iniciativa governamental a qual se somam a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (Brasil, 1996; 2013), os *Parâmetros Curriculares Nacionais* (Brasil, 1997) e o *Plano Nacional de Educação* (Brasil, 2014). Portanto, mostra-se como um passo final na conclusão de uma série de estratégias que pretendem a melhoria da educação brasileira. Tais estratégias foram estabelecidas pelo governo brasileiro, desde a década de 1990, em decorrência dos acordos firmados na *Conferência Mundial da Educação para Todos*, realizada na cidade de Joitien, de 5 a 9 de março de 1990.

A *Conferência Mundial da Educação para Todos* resultou de um esforço da UNESCO e da UNICEF para estimular os governos mundiais a tomarem medidas, de acordo com as demandas nacionais, que viabilizem a melhoria dos índices educacionais, a fim de promover a educação para todos os cidadãos. A partir de estudos estabelecidos na década de 1980, foram identificadas as seguintes demandas educacionais mundiais: pouco acesso das mulheres ao sistema educacional, o analfabetismo funcional (especialmente nos países em desenvolvimento e em sua maioria entre as mulheres), a falta de acesso da maior parte da população ao conhecimento impresso e às novas tecnologias e os altos índices de evasão escolar (UNICEF, 1990).

Cada país foi estimulado a avaliar os seus índices educacionais e a propor estratégias para a sua melhoria. A universalização da educação fundamental e a erradicação do analfabetismo foram os pontos identificados como sendo primordiais para a melhoria dos índices educacionais brasileiros. Em decorrência disso, o Brasil comprometeu-se a realizar reformas no seu sistema educacional com vistas a promover ações que viabilizassem a inserção dos cidadãos no âmbito escolar e a sua consequente introdução no mundo do trabalho. O

Brasil, então, elaborou o *Plano Decenal de Educação para Todos*, que pretendia promover a melhoria dos índices educacionais no período de uma década a partir da sua assinatura (1993 a 2003).

Ao longo da década de 1990 e os anos 2000, o governo brasileiro, a fim de contar com o apoio financeiro e o apoio institucional da *Organização das Nações Unidas (ONU)*, através da UNESCO e da UNICEF, tem investido em medidas que buscam promover a uniformização da educação brasileira, de forma a permitir que qualquer cidadão, nos mais diversos estados do país, possuam as mesmas oportunidades educacionais e de inserção no mercado de trabalho.

As discussões em torno da elaboração de uma base nacional curricular tiveram início em 2015, no I Seminário Interinstitucional para elaboração da BNC, do qual participou a Comissão de Especialistas para a Elaboração de Proposta da Base Nacional Comum Curricular, instituída a partir da Portaria n. 592, de 17 de junho de 2015. Em setembro do mesmo ano foi publicada a versão final da Base, havendo um período para que fosse implementada nas diversas unidades estaduais e municipais brasileiras, incluindo-se, portanto, a Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro (SME)

A SME está entre as duas primeiras maiores redes públicas educacionais do país e enfrenta os desafios próprios de garantir a educação de uma metrópole altamente diversificada em termos populacionais e socioeconômicos. Fundada através do Decreto Lei nº 2, de 15 de março de 1975, após a fusão dos Estados da Guanabara e do Rio de Janeiro, a SME ficou inicialmente responsável por atender ao Ensino de 1º Grau e promover o incentivo à Cultura. Basicamente manteve as suas atribuições e estratégias de ação até a década de 1980, quando o Brasil experimentou a reabertura do governo aos civis após o regime militar, e consequentes transformações nas diretrizes educacionais brasileiras, que foram acompanhadas pela SME.

Em função da política pública educacional constituída no âmbito do MEC a fim de cumprir os compromissos estabelecidos na *Conferência Mundial da Educação para Todos*, no início da década de 1990, a SME estruturou-se para a redação e a implementação dos princípios que norteiam o Núcleo Curricular Básico – MULTIEDUCAÇÃO. As equipes administrativas e os docentes da rede foram instados a repensarem e replanejarem suas ações pedagógicas, que estariam apoiadas sobre as mesmas temáticas estabelecidas pelos PCNs, a saber, Meio Ambiente, Trabalho, Cultura e Linguagens.

A MULTIEDUCAÇÃO foi implementada, considerando a possibilidade de construção de uma escola prazerosa, democrática e competente, uma educação com qualidade para todos, valorizando a integração de múltiplas linguagens que educam e sintonizam todos com o tempo em que se vive, discutindo a cidadania. (RIO DE JANEIRO, 2022)

Assim como as demais secretarias municipais brasileiras, a SME deu início, na primeira década dos anos 2000, às discussões em torno da implantação da BNCC no segundo segmento do ensino fundamental, havendo uma certa mobilização no nível central e nas coordenadorias regionais de educação em torno da constituição do documento. As unidades escolares foram parcialmente envolvidas nessas discussões.

A necessidade de implantação da versão definitiva da Base e a consequente constituição do currículo carioca geraram as Orientações Curriculares vigentes e que constituem uma das fontes analíticas da pesquisa aqui apresentada. De acordo com Caroline Moraes e Luisa Spindola (MORAES; SPINDOLA, 2017) a elaboração de um novo currículo de história que atendesse às orientações estabelecidas pelo nível central foi capitaneada pela então secretária municipal de educação, Claudia Costin. A proposta pedagógica da secretária seguiu a meta de “dar um salto na qualidade da Educação no Rio de Janeiro” e, para tanto, promoveu a reorganização curricular e do sistema avaliativo, a elaboração das Orientações Curriculares e a confecção dos Cadernos Pedagógicos e a definição da lista de descritores com as habilidades que seriam avaliadas através de avaliações unificadas para aferir o índice de aprendizagem nas escolas da rede. Contudo, a disciplina História não possui descritores por ter sido incluída na avaliação unificada da rede (Prova Rio e Avaliações Bimestrais), que se limita, ainda hoje, a Língua Portuguesa, Matemática e Ciências.

As Orientações Curriculares são documentos que contêm objetivos, conteúdos e habilidades, estando disponíveis em algumas delas também sugestões pedagógicas, referentes à Educação Infantil e o Ensino Fundamental (anos iniciais e finais). Foram elaboradas para os diversos campos do conhecimento. A nós interessam especificamente as orientações curriculares de História, nas quais não constam sugestões didáticas, e que estão disponíveis no site da SME-RJ, sendo utilizadas até hoje como referência curricular para os professores da rede.

Moraes e Spindola, que entrevistaram professores da rede que acompanharam a produção e a implantação das Orientações, dizem que:

Os entrevistados afirmaram que a lista de conteúdos presente nas Orientações curriculares não é diferente da que tradicionalmente compõe a disciplina no ensino

fundamental, segundo a lógica da história integrada, em que a história do Brasil aparece vinculada à história mundial e principalmente da Europa. (MORAES; SPINDOLA, 2017, 1157)

Logo, as determinações curriculares presentes nas Orientações não romperam com a lógica já existente em torno do ensino de História, tomando a História da Europa como referência para o ensino da Idade Média. Em virtude da necessidade de implantação da Base, em 2015, e influenciadas pela mudança da equipe diretiva da secretaria, as Orientações foram revistas.

A seguir apresentamos uma tabela com cinco das principais orientações curriculares referentes ao ensino de História para os anos finais do ensino fundamental presentes na BNCC e nas Orientações Curriculares. A seleção de tais orientações se deu pelas temáticas que abordam e que consideramos fundamentais para o entendimento da concepção de História que fundamenta os dois documentos.

BNCC	Orientações Curriculares
O passado que deve impulsionar a dinâmica do ensino-aprendizagem no Ensino Fundamental é aquele que dialoga com o tempo atual.	Valorização da História que dê conta das experiências vividas e vivenciadas pelos alunos.
A história é resultante de uma correlação de forças que disputam sentidos e significados.	Pluralidade das experiências históricas de mulheres e homens ao longo do tempo.
O exercício do “fazer história” é marcado pela constituição do sujeito, que caminha para conhecimento do “Outro”, com seus povos, usos e costumes.	Diversidade humana, respeito à diferentes culturas e etnias.
Desenvolver o senso de diálogo e de comunicação como instrumento para o respeito à pluralidade cultural, social e política.	Uma concepção de História que potencialize a problematização e o conhecimento dos processos históricos.
Utilização de diversos tipos de documentos para facilitar a compreensão da	O ensino de História deve favorecer, ao aluno, apropriar-se do mundo que cerca.

relação tempo e espaço e das relações sociais que os geraram.	
---	--

Está presente nas duas documentações a concepção de que o processo de ensino-aprendizagem da História no Ensino Fundamental está baseado no diálogo a ser estabelecido entre o conhecimento histórico e a realidade vivenciada pelo aluno, a fim de garantir-lhe não só a capacidade de entender o mundo ao seu redor, como nele posicionar-se. Para o devido reconhecimento da realidade e o entendimento do processo histórico, os alunos são instados, nos dois documentos, a considerá-los como fruto da ação de diversos sujeitos históricos. Nas Orientações, inclusive, há um detalhamento mais específico desses sujeitos, distinguindo-os a partir do gênero e da etnia. As Orientações, portanto, no que tange ao ensino da História, encontram-se alinhadas a BNCC em seus princípios fundamentais.

Esse alinhamento curricular não nos parece negativo. Devido a dimensão geográfica brasileira e a diversidade socioeconômica e cultural nela presente, a defesa de um currículo mínimo único que garanta a todos aos cidadãos brasileiros a possibilidade de ter acesso a conhecimentos básicos produzidos pela humanidade em diversos espaços e tempos e que são imprescindíveis para o entendimento do cotidiano no qual o alunado encontra-se inserido, é uma iniciativa bastante produtiva para a melhoria dos índices educacionais.

Tecendo algumas considerações acerca de algumas das dimensões do conhecimento no currículo, Patrícia Torriglia concluiu:

Já destacamos que a vida cotidiana é um conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos seres humanos na sua particularidade, ao mesmo tempo em que realizam a reprodução social. Também assinalamos que não é uma mera adaptação; por isso, Lukács afirma que ela é um “terreno fundante e fundamental da realidade” e isso significa que, quando os homens e as mulheres criam seu ambiente, reproduzem em um primeiro nível objetivações — coisas, utensílios, objetos — que ao serem exteriorizadas conformam um sistema de referência. Em outras palavras, apropriam-se do “mundo”, das coisas, da linguagem, dos costumes, captam e representam a realidade. Elaboram um sistema de orientação que permite “sobreviver” no mundo, capturando o aspecto fenomênico da realidade: o mundo da vida cotidiana. (TORRIGLIA, 2008, 38).

Fazendo eco às palavras da autora e refletindo sobre a realidade das escolas cariocas, consideramos que quanto mais conhecimento os professores oferecerem aos seus alunos relacionando-os à realidade na qual se encontram inseridos, maior será a possibilidade de os docentes conhece-la, de nela sobreviver e de transformá-la. Dessa forma, o aluno será capaz

de não só reconhecer os papéis sociais existentes, mas também de forjar a sua trajetória individual.

Idade Média, BNCC e Orientações Curriculares

A Idade Média tem sido entendida em geral pelo senso comum e mesmo por alguns setores da academia como um período histórico em que o atraso, a ignorância, enfim, as “trevas”, foram as suas marcas fundamentais. O termo Idade Média foi cunhado no século XVI, e reforçado pela historiografia positivista do século XIX, para designar um período intermediário e tenebroso em que a humanidade mergulhou após o esplendor da Antiguidade e o resgate da Modernidade. Considerada como um espaço de predomínio do pensamento teocrático cristão e de uma ordem social pautada no poder da aristocracia e do clero, a Idade Média em nada se adequa às luzes do conhecimento iluminista e às inovações tão ansiadas pela burguesia em franca ascensão.

Por outro lado, o século XIX também inaugurou uma visão romântica do período medieval, tomando-o como um tempo de formação da cultura ocidental, nele localizando os mitos formadores das nações europeias, como Patrick Geary analisou com propriedade em seu livro *O mito das nações. A invenção do nacionalismo* (2005). Profundamente nacionalista, a historiografia do século XIX via a Idade Média como uma espécie de caldeirão simbólico repleto de elementos culturais que foram largamente utilizados na elaboração das histórias nacionais e da própria concepção de Europa. Ao insurgir-se contra essa tendência historiográfica, Geary afirma:

Essa pseudo-história parte do princípio de que os povos da Europa são distantes e estáveis, unidades socioculturais objetivamente identificáveis, e são diferenciados pela língua, pela religião, pelos costumes e pelo caráter nacional, que não são ambíguos nem mutáveis. Esses povos foram supostamente formados em um momento remoto e improvável da pré-história, ou então em algum momento da Idade Média, quando esse processo de formação terminou de uma vez por todas. (GEARY, 2005, 22)

O século XX, com o advento das historiografias marxista e analítica, trouxe certa ruptura com os estereótipos acerca da Idade Média, mas também contribuiu para que novas proposições, nem sempre tão bem elaboradas, construíssem uma visão anacrônica e esquemática acerca deste período. Um exemplo disso foi a veiculação crescente nos livros didáticos, sobretudo os produzidos na década de 1970, do modelo interpretativo de modo de produção feudal, que privilegia a análise da estrutura econômica, relegando a segundo plano a complexidade estrutural da sociedade medieval e mesmo das relações de trabalho e relações

de poder existentes no contexto medieval. Além disso, experimenta-se uma assimilação entre os termos “medieval” e “feudal”, de forma que o feudalismo passa a ser entendido como uma forma de organização, sobretudo socioeconômica, constante no período medieval (desrespeitando-se a cronologia desse fenômeno histórico) e em todos os espaços do Ocidente medieval. Perry Anderson defendeu essa perspectiva em sua clássica obra *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo* (1987), que considerou como a primeira etapa de um projeto onde se propunha a analisar a formação dos Estados absolutistas e culminou na redação de *As linhagens do Estado Absolutista*, onde, em uma perspectiva evolucionista, considerou o Absolutismo como herdeiro do feudalismo. Anderson afirma no Prefácio de sua obra:

Este ensaio explora o mundo social e político da Antiguidade clássica, a natureza de sua transição ao mundo medieval e as resultantes estruturas e evolução do feudalismo na Europa; um tema central que o atravessa por inteiro são as divisões regionais do Mediterrâneo e da Europa. Sua sequência discute o absolutismo contra o pano de fundo da Antiguidade e do feudalismo, como seu legítimo herdeiro (ANDERSON, 1987, 7).

A proposta historiográfica da Escola dos Annales, desenvolvida a partir de 1929, ampliou o foco da história política, feita sob as concepções historicistas do século XIX, e estimulou a perspectiva de uma história total, onde o diálogo com outros campos do conhecimento e a utilização de documentos diversos promoveria a resposta a uma questão primordial, norteadora da pesquisa. Sem dúvida as pesquisas referentes ao período medieval foram muito enriquecidas através do uso destas proposições historiográficas. A abertura do leque de fontes analisadas, a abordagem temática ampliada pelo diálogo interdisciplinar com a Antropologia, a Sociologia e outras áreas do conhecimento também possibilitou a constituição de diversas metodologias de análise. A ruptura na concepção monolítica de fonte, corrente no século XIX, permitiu aos medievalistas explorar novas temáticas e propor questões significativas para o entendimento daquele período. As relações de parentesco, a sexualidade, o papel das mulheres, as formas de poder, as formas de trabalho e outros temas discutidos com propriedade por diversos historiadores têm buscado retirar os estigmas historiográficos impostos ao período medieval, e procurando entendê-lo como um tempo significativo no processo de elaboração da cultura ocidental em seus mais variados aspectos.

O século XXI, marcado pela perspectiva multicultural e global de sociedade, trouxe a necessidade de repensar as bases da historiografia que, obedecendo a estas novas tendências, deveria estar de acordo com as demandas apresentadas por uma sociedade neoliberal e globalizada. O interesse pela diversidade cultural que caracteriza as nações, as sociedades e

os grupos humanos intensificou entre os historiadores o desejo de romper com uma perspectiva eurocêntrica da produção historiográfica. Desta forma, a própria noção de Idade Média foi alterada. Hoje, entendido somente como um marco temporal com fronteiras bastante controversas, o período medieval não é entendido como exclusivo do Ocidente, sendo, no máximo, estendido ao Império Bizantino e ao mundo muçulmano. A Idade Média, mesmo a ocidental, encontra-se inserida em um espectro político, econômico, social e cultural portador de considerável carga de diversidade, não sendo sua análise esgotada com a adoção de modelos explicativos por demais generalizantes. Abre-se, então, o campo de estudos para a análise de sociedades entendidas como fronteiriças, como é o caso da sociedade peninsular ibérica, e a africana, que passa a ser estudada além do mito da “África branca”, marcada pela influência muçulmana.

Em setembro de 2015 foi disponibilizada ao público brasileiro a primeira versão da Base. Em um sentido marcadamente contrário àquele que seguia a historiografia em geral e a medievalística, nela não constavam os conteúdos referentes à história antiga e medieval em nenhum dos anos de escolaridade da educação básica. Nessa inviável proposta curricular, o ensino da História teria início somente a partir do estudo dos povos indígenas americanos anteriores à chegada dos europeus.

Nessa primeira versão da Base havia somente duas menções, quase indiretas e tímidas, à história medieval. A primeira, relacionada à forma como o Brasil se insere na periodização do modelo quadripartite francês (Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea) (BRASIL, 2015, 251) e a segunda, se refere à identificação e à caracterização das pessoas, instituições, ideias e acontecimentos relativos aos quatro períodos históricos (BRASIL, 2015, 251). Nota-se, então, que as menções à História da Idade Média foram marcadas somente pelo caráter cronológico e, na ausência de uma definição de conteúdos específicos para esse período histórico e mediante a definição do contexto da América pré-colonial como ponto de partida para o ensino da História, tornar-se-ia impraticável para o professor cumprir a orientação da Base. A Base determina como habilidade:

Identificar e discutir características, pessoas, instituições, ideias e acontecimentos relativos a cada um desses períodos históricos: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea. (BRASIL, 2015, 251).

A primeira versão da Base sofreu intensas críticas tanto dos especialistas em História Antiga e Medieval quanto dos professores atuantes na educação básica, que não se viram

incluídos nas discussões estabelecidas em torno da elaboração do documento. Merece destaque a carta publicada pela ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais), em 2015, que expressa o protesto dos seus membros quanto à exclusão dos conteúdos referentes à História Medieval do currículo escolar brasileiro, não implicando, entretanto, em “uma defesa” do estudo da História Europeia, nem de uma “posição conservadora” sobre o ensino de História” (TEIXEIRA, 2017, 19), mas sim no entendimento de que a História é constituída a partir de um processo e o ensino adequado dela só pode se dar levando-se em consideração esta noção, a fim de que seja permitido ao aluno comparar e relacionar diversos contextos geográficos e temporais do processo histórico.

Em decorrência dessas e de outras críticas, foi elaborada uma segunda versão da Base, após um período de abertura à consulta da comunidade acadêmica e escolar, e apresentada em 2016. Essa versão é bastante diferenciada em relação à primeira. Seus autores deixam claro que o ensino de História seguirá dois movimentos progressivos: um que caminha para a construção da identidade, desde o nível pessoal até a identidade coletiva, expressa na história da cidade; e outro que se inicia com a história das primeiras civilizações e se estende até a contemporaneidade. Dessa forma, o objetivo do ensino de História “Nos Anos Finais do Ensino Fundamental ganha espaço o desenvolvimento dos conhecimentos necessários à lida com processos históricos” (BRASIL, 2016, 157).

Os autores da segunda versão da BNCC recolocaram os conteúdos referentes à História Medieval no currículo, ainda pautados nos critérios cronológicos, mas chamando a atenção para a necessidade de se estabelecer o ensino do mundo muçulmano, incluindo-se a História Ibérica e a das comunidades judaicas, bem como a história do Ocidente medieval, apostando na interação entre esses elementos para o ensino da Idade Média. Apesar de alguns autores, como Teixeira e Pereira (2017), considerarem que essa nova versão tenha voltado à reprodução de uma história quadripartida “e que salienta o caráter estereotipado da Idade Média.” (TEIXEIRA, 2017, 21), crítica com a qual concordamos. Nesse mesmo caminho seguiu uma analista da segunda versão do documento. Diz Ana Maria Essus:

O que se propõe para o Ensino Fundamental, sobretudo, para os Anos Finais (6o ao 9o ano) trata-se da tradicional perspectiva cronológica da história da humanidade, em que se complementa o estudo das sociedades como blocos civilizatórios, nos modelos de surgimento, auge e declínio, ou pelas dicotomias ocidente e oriente; com a história humana como a história do capitalismo. Lógicas já bastante criticadas nas análises dos livros didáticos pelos Editais do PNLD. O caráter marcadamente prescritivo da proposta poderá ter efeitos importantes tanto na elaboração dos projetos políticos e pedagógicos nas escolas quanto na própria produção do material didático. (ESSUS, 2016, 19)

Apesar da pertinência das críticas realizadas à segunda versão da Base, a nosso ver, ela ofereceu um ganho considerável para o ensino da Idade Média na medida em que salientou a importância do estudo das culturas judaica e muçulmana, para além da cristã, e os intercâmbios estabelecidos entre elas no Ocidente medieval e, especificamente, na Península Ibérica.

A versão final da Base foi publicada em Abril de 2017 e hoje vigora em todo o território nacional. Seguindo as diretrizes estabelecidas, as Orientações Curriculares introduziram conteúdos referentes à Idade Média na sua constituição. A tabela abaixo apresenta as unidades temáticas propostas para o sexto ano do Ensino Fundamental, onde foram alocados os conteúdos referentes à história medieval nas duas documentações.

BNCC	Orientações Curriculares
História: tempo, espaço e formas de registros.	História: tempo, espaço e formas de registros.
A invenção do mundo clássico e o contraponto com outras sociedades.	A invenção do mundo clássico e o contraponto com outras sociedades
Lógicas de organização política	Lógica de organização política
Trabalho e formas de organização social e cultural.	Trabalho e formas de organização social e cultural.

Observa-se que na composição das Orientações foram reproduzidas exatamente as unidades temáticas da BNCC. Na seleção das unidades temáticas é perceptível a ênfase da noção da História como um processo que se constitui de forma diferenciada em diversos tempos e espaços, sendo registrada de forma diferenciada pelas sociedades. Fica claro também, ao observar-se o quadro, que o ponto de partida para o entendimento da História humana foi colocado no mundo clássico e os demais tempos históricos, especialmente o medieval, é entendido em contraponto, ou seja, comparativamente em relação às sociedades antigas, o que, se mal conduzido pelo docente, pode delegar ao período medieval um espaço inferiorizado. Além disso, os dois documentos professam uma perspectiva total da História, buscando contemplar os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais das sociedades a serem estudadas. As próprias Orientações informam sobre a perspectiva historiográfica que a embasa:

Durante muitos anos, tivemos uma História feita por personagens que representavam o poder em suas sociedades. Não havia espaço para o cidadão comum. A História era concebida como um grande ato contínuo de acontecimentos. Esta concepção vigorou até meados do século XX, quando, na França, o movimento da École des Annales¹, transformou e revolucionou a historiografia.

O referido movimento, que teve em nomes como Marc Bloch, Fernand Braudel e Jacques Le Goff —, alguns de seus principais expoentes —, traz um olhar que marca, para sempre, o âmago de nossa área do conhecimento, uma História que integra diversos aspectos da vida humana e social. Não há mais espaço para uma História que não se ocupe das diversas atividades sociais, econômicas e culturais que remetem à experiência humana. É a pluralidade dessas experiências históricas de mulheres e homens ao longo do tempo que nos é preciosa, trazendo em seu bojo, as questões que se referem à diversidade humana, ao respeito às diferentes culturas e etnias. Uma concepção de História feita por todos, para todos. Se é possível hoje, termos uma História do tempo presente, a École des Annales, contribuiu muito para isso (RIO DE JANEIRO, 2020, 2).

Às unidades temáticas estabelecidas encontram-se relacionados os objetos de conhecimento específicos da História Medieval, como é possível observarmos nos dois quadros abaixo. O primeiro refere-se à BNCC e o segundo às OCs.

BNCC

Lógicas de organização política	- As noções de cidadania e política na Grécia e em Roma. Domínios e expansão das culturas grega e Romana. Significados do conceito de “império” e as lógicas de conquista, conflito e negociação dessa forma de organização política. - As diferentes formas de organização política na África: reinos, impérios, cidades-estados e sociedades linhageiras ou aldeias. - A passagem do mundo antigo para o mundo medieval. - A fragmentação do poder político na Idade Média.
---------------------------------	---

	- O Mediterrâneo como espaço de interação entre as sociedades da Europa, da África e do Oriente Médio.
Trabalho e formas de organização social e cultural	- Senhores e servos no mundo antigo e no medieval - Escravidão e trabalho livre em diferentes temporalidades e espaços (Roma Antiga, Europa medieval e África). - Lógicas comerciais na Antiguidade romana e no mundo medieval. - O papel da religião cristã, dos mosteiros e da cultura na Idade Média. - O papel da mulher na Grécia e em Roma, e no período medieval.

Observando a tabela é possível identificar a tentativa de conciliação, no que tange à História Medieval, das sugestões e críticas presentes nos relatórios apresentados em relação à segunda versão da Base e nas discussões implementadas no meio acadêmico e no âmbito escolar. Chegou-se a uma orientação curricular que se distanciou o quanto pôde do eixo cronológico e enfatizou os estudos temáticos, propondo que os temas fossem apresentados aos alunos de forma relacional, observando-se o seu desenvolvimento no contexto da Antiguidade e da Idade Média. Um outro ponto de inovação da versão final da Base foi utilizar-se das conexões políticas, econômicas, sociais e culturais estabelecidas através da dinâmica mediterrânea para viabilizar o entendimento das relações entre as sociedades da Europa, da África e do Oriente Médio. O terceiro ponto inovador foi a inserção, de forma mais efetiva, da História da África apresentada de forma conectada a do restante das comunidades mediterrâneas.

Os objetos de conhecimento estabelecidos na Base foram selecionados e adaptados pelos autores das Orientações e constam na tabela abaixo.

Orientações Curriculares

Lógicas de organização política	Descrever as dinâmicas de circulação de pessoas, produtos e culturas no Mediterrâneo e seu significado.
Trabalho e formas de organização social e cultural	A Europa Medieval a) Migrações germânicas e formação do feudalismo b) A sociedade de ordens e a vida cotidiana no feudo

	c) Transformações a partir do século XI e a cidade medieval d) O poder da Igreja Sociedades africanas a) Organização social e política das sociedades africanas b) Experiências históricas e império do Mali, o Reino do Congo e os povos bantos e sudaneses A Transição do mundo feudal para a modernidade a) A Transição do mundo feudal para a modernidade, a centralização política, a formação dos estados modernos b) Mudanças e crise da sociedade feudal c) O conceito de Modernidade d) Permanências e rupturas na emergência do mundo moderno e) Interações sociais, culturais, econômicas entre América, Europa, África e Ásia
--	--

Relacionadas aos objetos de conhecimento foram elencadas habilidades específicas que constam na tabela abaixo.

Orientações Curriculares - Habilidades
Fatores que contribuíram para as rupturas e continuidades históricas que levaram à crise do Império Romano.
Identificar as características presentes nas estruturas feudais e o processo de ruralização.
Compreender a formação de grupos sociais que surgiram durante a Idade Média.
Caracterizar e comparar as dinâmicas de abastecimento e as formas de organização do trabalho e da vida social em diferentes sociedades e períodos, com destaque para as relações entre senhores e servos.
Compreender o papel da religião cristã e suas interferências políticas no processo de formação do mundo medieval.
Descrever a análise os diferentes papéis sociais das mulheres no mundo antigo e nas sociedades medievais.
Conhecer a diversidade das experiências históricas na África, suas organizações sociais e políticas.

Identificar o processo de mudança na sociedade feudal para o Mundo Moderno.

Nota-se que nas Orientações há uma discriminação maior dos objetos de conhecimento identificados, que foram organizados basicamente a partir de três eixos: a Europa Medieval, as sociedades africanas e a transição do mundo feudal para a modernidade. Cabem aqui pelo menos duas críticas e um elogio à documentação. Começemos pelo elogio: as sociedades africanas mereceram destaque, contudo, aparecem no documento completamente descoladas da Europa Medieval, como se fossem um mundo a parte, isoladas das próprias conexões econômicas, sociais, políticas e culturais mediterrânicas. Pode-se argumentar que, no que tange à lógica de organização política, o documento indica “descrever as dinâmicas de circulação de pessoas, produtos e culturas no Mediterrâneo e seu significado”, contudo, os conteúdos referentes à Idade Média foram claramente alocados no eixo trabalho e formas de organização social e cultural, logo, as dinâmicas mediterrânicas parecem ter sido levadas em consideração somente para a Antiguidade e, no máximo, para o período de transição para a Idade Média. Dessa forma, parece ser uma simplificação dos objetos de conhecimento previstos na BNCC, como é o caso de o Mediterrâneo como espaço de interação entre as sociedades da Europa, da África e do Oriente Médio.

Um outro ponto a considerar é que as Orientações professam uma visão bastante eurocêntrica e estereotipada da História Medieval. A Idade Média proposta na documentação é exatamente aquela que se resume a reinos germânicos, feudalismo, sociedade feudal de ordens, transformações socioeconômicas do século XI que desencadearam a urbanização e o poder da Igreja. A História Medieval a ser ensinada aos alunos cariocas não tem nada de inovador, não inclui nenhuma reflexão historiográfica para além da década de 1980, é essencialmente europeia e, mais do que isso, carolíngia, ou seja, só colabora para reforçar os velhos estereótipos já há muito reproduzidos no senso comum e, infelizmente, na educação escolar. Daí é inevitável que perguntemos: Afinal, em que esse tipo de história medieval contribui para formar um senso de identidade no cidadão carioca? Não seria muito mais pertinente e interessante para esse aluno reconhecer as referências da cultura ibérica no seu cotidiano, na história, no patrimônio e na memória da sua cidade? Talvez a resposta seja que os acadêmicos que têm se debruçado para elaborar os elementos curriculares ainda estão presos à mesma perspectiva da História Medieval tal como ela era ensinada e pensada no século XIX. É importante considerar que nem mesmo a BNCC é tão retrógrada, já que propicia

aos professores pelo menos alguns caminhos mais fecundos, que podem ser criativamente explorados no cotidiano da sala de aula.

É claro também que as Orientações direcionam o estudo da Idade Média para o entendimento da Modernidade, o que fica evidente pelo critério utilizado para a seleção dos objetos do conhecimento. No último eixo, *A Transição do mundo feudal para a modernidade*, e na última habilidade indicada para o período medieval, “Identificar o processo de mudança na sociedade feudal para o Mundo Moderno”, isso fica notório. Parece que a Idade Média presente nas Orientações é só um lapso de tempo em que a sociedade se estruturou inegavelmente a partir da dinâmica do sistema feudal, o que acabou gerando o que a documentação denomina “mundo feudal”, com o qual as sociedades africanas e outras sociedades do período simplesmente não dialogavam.

Conclusão

Analisando comparativamente a BNCC e as OCs é possível retirarmos duas conclusões gerais que apresentamos a seguir:

Em primeiro lugar, as duas documentações aqui analisadas, em suas justificativas histórico-pedagógicas, remeteram-se à tendência historiográfica da Escola dos Annales e delegaram um espaço destacado ao estudo da História social das mulheres, buscando conciliá-la com as tradições curriculares já existentes acerca do ensino da História. Isto acaba gerando um projeto educacional caleidoscópico, na medida em que, apesar de a BNCC ter apontado, mesmo que timidamente, para uma certa diversidade de referências e de temas medievais, as OCs optaram por manter a estrutura tradicional e o entendimento eurocêntrico e estereotipado da História Medieval, onde as sociedades africanas não encontram um lugar, a não ser o de isolamento. Logo, apesar de os dois documentos apontarem para um possível caminho de ensino e aprendizagem que aposte nas relações, nas comparações e nas conexões, na prática os objetos do conhecimento e as habilidades das OCs, não viabilizam tal ação. As OCs se propõem a explorar a interação socioeconômica entre Europa, América e África somente com a modernidade. As conexões diversas existentes na Idade Média não são estimuladas.

Em segundo lugar nota-se a total ausência, nas duas documentações, de objetos de conhecimento relativos ao mundo islâmico. Apesar de a BNCC encorajar as interações mediterrânicas entre o Ocidente, a África e o Oriente Médio, o mundo islâmico inexiste no

currículo, o que dificulta bastante a que o professor consiga ensinar adequadamente esse conteúdo aos seus alunos. Isso demonstra que a Idade Média ensinada na escola carioca é essencialmente cristã e o protagonismo da Igreja é atestado na seguinte habilidade: “Compreender o papel da religião cristã e suas interferências políticas no processo de formação do mundo medieval.” Apesar de o cristianismo ter sido a base cultural de boa parte da história medieval ocidental, comporta diversidades de tendências teológicas e não era uma realidade nas sociedades constituídas nem em todo o Ocidente, vide a Espanha muçulmana e o Norte da África, e nem no Oriente. No entanto, a ideia de que Idade Média é sinônimo de feudalismo e de cristianismo está expressa no objeto de conhecimento sinalizado nas OCs: “O poder da Igreja”.

Parece-nos que a versão final da Base reflete uma tentativa de oferecer aos estudantes brasileiros uma noção de Idade Média menos estereotipada e eurocêntrica, tomando como estratégia para isso a centralidade mediterrânea. Contudo, isso provoca um desconhecimento, por parte dos alunos, sobre o processo histórico ocorrido em outras regiões do Ocidente e do Oriente medieval. Além disso, ao retirar de cena a história ibérica, presente na versão anterior, perde-se uma oportunidade didática considerável de tornar o ensino da História Medieval mais próximo da realidade do estudante brasileiro.

Apesar das poucas inovações presentes na BNCC acerca do ensino da Idade Média, elas não se desdobram nas OCs que mantiveram a visão tradicional e restrita da História Medieval, infelizmente ainda reproduzida cotidianamente na maior parte das salas de aula cariocas.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular. Versão 1*. Brasília, 2015. Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/relatorios-analiticos/BNCC-APRESENTACAO.pdf>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular. Versão 2*. Brasília, 2016. Disponível em <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/relatorios-analiticos/bncc-2versao.revista.pdf>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular. Versão Final*. Brasília, 2018. Disponível em

http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/historico/BNCC_EnsinoMedio_embaixa_site_110518.pdf. Acesso em: 30 de Jul 2021.

RIO DE JANEIRO. Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. *Multieducação. Temas em Debate. História*. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em <http://www0.rio.rj.gov.br/sme/destaques/atualizandomultieduacao.htm#:~:text=%C3%89%20uma%20hist%C3%B3ria%20marcada%20por,outros%20profissionais%2C%20exercitando%2C%20assim%2C>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

RIO DE JANEIRO. Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. *Orientações Curriculares*. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em <http://www.rio.rj.gov.br/web/rioeduca/exibeconteudo/?id=10885079>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

UNICEF. Declaração Mundial sobre Educação para Todos (Conferência de Jomtien – 1990). Disponível em <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-mundial-sobre-educacao-para-todos-conferencia-de-jomtien-1990>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

Bibliografia Secundária

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ESSUS, Ana Maria Mauad de Sousa Andrade. Parecer Base Nacional Curricular Comum. 3a versão – dezembro/2016 – janeiro/2017. In: BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. *Pareceres*. Disponível em http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/relatorios-analiticos/Parecer_10_HI_Ana_Maria_Mauad_de_Sousa_Andrade_Essus.pdf. Acesso em 7 Ago 2022.

GEARY, Patrick. *O Mito das nações A Invenção do Nacionalismo*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.

MORAES, Caroline da Luz; SPINDOLA, Luisa Kaufman. O currículo de história na reforma da Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. *Educ. Pesq.*, São Paulo, v. 43, n. 4, p. 1147-1162, out./dez., 2017. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ep/a/QfdJMSHWMyss6wMKS6XGGC/?lang=pt>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

TEIXEIRA, I. S. e PEREIRA, N. M. Idade Média nos currículos escolares: as controvérsias nos debates sobre a BNCC. In: *Diálogos* v. 20 n. 3(2016), 16-29. Disponível em <https://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/33538>. Acesso em: 30 de Jul 2021.

TORRIGLIA, Patrícia Laura. Currículo: algumas reflexões sobre as dimensões do conhecimento. In: CARVALHO, D. C. de., GRANDO, B. S. e BITTAR, M. *Currículo, diversidade e formação*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2008. p. 23 - 44.

O PROCESSO DE MARGINALIZAÇÃO DA COMUNIDADE ISLÂMICA NA CORTE DE AFONSO X: UM DEBATE HISTORIOGRÁFICO

Marta de Carvalho Silveira¹

Gabriel Camejo Sampaio²

A História da Península Ibérica teve como uma das suas características mais peculiares a presença de uma população marcada pela diversidade cultural, expressa na influência que nela exerceram as comunidades cristãs, muçulmanas e judaica. A importância que tais comunidades tiveram na configuração da identidade nacional ibérica moderna é notória, mas a convivência de elementos culturais diversos nem sempre se deu de forma harmônica. Nesse trabalho pretendemos apresentar algumas considerações acerca das constituições historiográficas constituídas em torno das interações políticas e culturais existentes entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, especificamente aquelas que emanaram da monarquia.

A interação entre cristãos e muçulmanos na perspectiva historiográfica

O estabelecimento das comunidades muçulmanas na Península Ibérica se deu no início do século VIII, mas especificamente em 711, que desencadeou uma série de conquistas militares lideradas por Musa ibn Nusayr, governador muçulmano do norte da África, o seu comandante mais eficaz, o liberto Tárique ibn Ziyad, e Mughith al-Rumi, cristão protegido do califa de Damasco. Tais conquistas iniciais se estenderam até 715, mas de acordo com Adeline Rucquoi parecem não ter tido como objetivo original “a ocupação do território a título permanente.” (RUCQUOI, 1995, 68).

Dominado o reino visigodo, o território peninsular experimentou um grande intercâmbio de diferentes povos, especialmente os muçulmanos advindos do norte da África,

¹ Doutora em História Social pela UFF e Profa. Adjunta de História Medieval da UERJ.

² Graduando em história e bolsista no projeto “A configuração do poder real na Castela do século XIII: uma análise da obra jurídica afonsina em seu diálogo com o corpo social” pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sob a coordenação da Profa. Dra. Marta de Carvalho Silveira. E-mail: camejo_gabriel@hotmail.com

Oriente Médio e outras partes da Europa. O islã passou, então, a ser um poder presente na Península, onde permaneceu como força política até o século XV, quando sucumbiu, em 1492, após a conquista de Granada pelos cristãos. Contudo, a vitória política dos cristãos não promoveu a quebra dos vínculos e da interação cultural cristã e muçulmana, que se mostra como uma característica bastante peculiar dessa região, em comparação ao restante do Ocidente europeu.

O ano de 711 é tão significativo para a história medieval ibérica que foi considerado por alguns dos seus grandes estudiosos como um marco histórico fundamental. Américo Castro (1855 – 1971) e seus seguidores, por exemplo, tinham tal apreço por essa data que a consideraram como ponto original da história medieval ibérica, na medida em que a conquista muçulmana foi um fator decisivo para impulsionar os cristãos a organizar-se politicamente a fim de iniciar a luta contra os infiéis e garantir a sua liberdade e autonomia. Diz Castro:

Nos urgía percibir cómo desde el siglo VIII, un grupo de gentes, en su período crítico de su vida, y partiendo de la situación en que se encontraban, emprendieron nuevos rumbos a fin de escapar peligros ineludibles y a su total ruina. Quisimos averiguar cómo se formó y se desarrolló lo que hay denominaríamos la forma hispánica de vida (CASTRO, 1948, 9)

A Espanha que se constituiu a partir do século VIII, segundo Castro, foi marcada pela interação entre as culturas cristã, muçulmana e judaica desafiadas a conviver com o quadro político, econômico e social que se configurou após 711. Castro esclarece que não cabe emitir juízo de valor sobre o que de bom ou ruim derivou desse processo, deixando claro que o seu interesse reside em compreender como se deu a interação entre essas culturas na Espanha, tornando-a um espaço peculiar em relação ao restante do Ocidente europeu. De acordo com o autor “Ni en Occidente, ni en Oriente hay nada análogo a España, y sus valores (sin que nos interese decir si son superiores o inferiores a otros) son sin duda muy altos y únicos en su especie.” (CASTRO, 1948, 14).

Com a rápida expansão territorial iniciada em 711, o islã, em um curto período de tempo, ocupou diversas áreas onde difundiu a sua cultura e religião, além de estimular a troca de conhecimentos com diversos povos. As lideranças árabes tinham como prática permitir que os povos do livro, os *dhimis*, continuassem a manter as suas práticas e tradições culturais, facilitando, assim, a interação com as comunidades cristã e judaica. De acordo com Bernard Lewis, através dessa estratégia de dominação, as lideranças muçulmanas garantiam não só trocas culturais, mas também econômicas. (LEWIS, 1996).

Imerso em uma tentativa de analisar a formação da cultura intelectual espanhola, Américo Castro chamou a atenção para o fato de que a Espanha medieval não se enquadrava na Europa (Ocidental) e nem no Oriente. Logo, a noção mais adequada para o entendimento da peculiaridade cultural hispânica seria “hispanidad”³, que ganhou impulso a partir do século X e do desenvolvimento da reconquista, quando a interação cultural entre cristãos, muçulmanos e judeus foi consideravelmente ampliada.

Em um sentido marcadamente contrário ao de Américo Castro, e imbuído do mesmo propósito de analisar as bases de formação da nacionalidade espanhola e do ser espanhol, Claudio Sánchez Albornoz considerou que a presença muçulmana na Península foi a responsável pelo atraso da Espanha em relação ao restante do ocidente europeu. Diz Sánchez-Albornoz:

[...] la necesidad de combatir a diario contra los musulmanes impidieron de manera trágica a la España europea seguir un proceso de desenvolvimiento parelho al de los otros pueblos Hermanos de Occidente. [...]. (SANCHEZ-ALBORNOZ, 1929, 8).

O domínio muçulmano

[...] no sólo se extendió la influencia fatal de la dominación sarracena a la vida económica y la organización política. Hasta en las más íntimas fibras del alma española produjo reacciones preñadas de tristes corolarios. (SANCHEZ-ALBORNOZ, 1929, 8).

Os caminhos analíticos propostos por Américo Castro e Claudio Sánchez-Albornoz foram seguidos por grande parte da historiografia espanhola de fins do século XIX e meados do século XX. As análises constituídas nesse período e a partir daí de alguma forma foram influenciadas por esses estudiosos tanto para corroborar algumas das suas conclusões, quanto para criticá-las e mesmo oferecer perspectivas complementares a elas.

Há um consenso entre os historiadores de que os anos que sucederam à invasão islâmica foram marcados pela dominação militar e territorial muçulmana, apesar da resistência dos cristãos do norte que lutavam para manterem-se autônomos. Foi a partir do século XI que as forças cristãs empreenderem uma significativa expansão territorial para o sul da Península Ibérica, facilitada, sobretudo, pelo enfraquecimento interno do califado de Córdoba e pelo

3 A ideia de hispanidad parece a Américo Castro mais adequada para nomear as influências culturais cristãs, muçulmanas e judaicas que caracterizaram a cultura medieval ibérica. (CASTRO, 1948, 14)

próprio processo de organização política interna das forças cristãs em reinos e principados sólidos.

Adeline Rucquoi (1995) considera esse momento inicial da história medieval ibérica, que se estende da conquista muçulmana (711) à conquista de Toledo pelas forças cristãs, em 1085, como o período da “Espanha Tripartida”, onde era perceptível a presença de três forças políticas regionais: Al-Andalus (ou a Espanha muçulmana), a Marca Hispânica e os “cristãos” do Norte. Mesmo reconhecendo o impacto que a conquista muçulmana representou sobre a Hispânia, a antiga província romana, Rucquoi apresenta algumas considerações bastante elucidativas sobre esse processo. A autora chama atenção para o fato de que, ao chegarem à Península os muçulmanos encontraram “um reino que possuía uma longa história, estruturas específicas, uma rede de cidades e de vias de comunicação, bibliotecas e escolas, uma língua e uma religião.” (RUCQUOI, 1995, 65), ou seja, foi encontrada uma sólida estrutura hispano-visigoda sobre a qual foram organizados mecanismos que favoreceram a ocupação e a dominação do território cristão. Além disso, entende que a diversidade populacional era regra tanto entre os invasores quanto entre os cristãos, já que as forças muçulmanas eram compostas por muçulmanos de origem árabe ou persa, pouco numerosos, e berberes nem sempre islamizados, enquanto do lado cristão encontravam-se os hispano-visigóticos (constituídos anteriormente pela fusão da população romana e da visigoda), acrescida da atuante comunidade judaica peninsular.

A população que formou a Espanha muçulmana, portanto, constituiu uma “civilização extremamente original”. Para Rucquoi, Al-Andalus, não pode ser confundida em nenhum caso com as comunidades que surgiram no restante do mundo islâmico. Muito embora seja imprescindível entender que a Espanha muçulmana conectava-se intensamente com as demais regiões do mundo islâmico especialmente ao compartilhar das mesmas estruturas de poder e de governo, mas que eram aplicadas em uma sociedade altamente diversificada. Nela conviviam muçulmanos de origem árabe, berbere ou síria, *muwalladum* (os descendentes dos convertidos, que tinham um status diferenciado dos muçulmanos por nascimento), os *dhimmis* (judeus e cristãos não convertidos, estes últimos também chamados de moçárabes), os estrangeiros e os escravos. O principal elo cultural entre as comunidades cristãs do norte e a

Espanha muçulmana foram justamente os moçárabes⁴ que transitavam intensamente entre o sul e a Hispania, como era conhecido o norte e nordeste peninsular. Sendo os seus ocupantes denominados *hispanis*. (RUCQUOI, 1995, 66).

O quadro político e territorial peninsular foi profundamente alterado quando se deu a conquista da cidade de Toledo pelo rei castelhano, Afonso VI. A conquista da cidade inaugurou um movimento ordenado por parte dos reinos cristãos pela reconquista do território peninsular e, de acordo com Julián Montemayor, deu uma nova dimensão ao sonho imperial iniciado por Afonso III, refinado e fortalecido ao longo dos anos. A tomada de Toledo teve uma importância militar e estratégica clara, na medida em que a ocupação da Meseta central garantiu um maior acesso às terras produtivas e às redes internas de comércio, mas também uma clara importância político-simbólica. Como afirma Montemayor: “[...] A apropriação da grande cidade e do seu passado de capital política e religiosa confere um outro estatuto ao monarca castelhano.” (MONTEMAYOR, 1992, 47).

O projeto de reconquista militar do território peninsular imbuído de um discurso religioso foi a marca do reinado de Afonso VI e a conquista de Toledo garantiu-lhe o apoio crescente da aristocracia e das municipalidades nas suas novas conquistas. Tecendo estratégias para intensificar as suas alianças político-militares, o monarca estabeleceu acordos diretos com o papado romano e com a ordem de Cluny, que lhe garantiu apoio militar externo e justificativas ideológico-religiosas às guerras movidas contra os muçulmanos. Além disso, Afonso VI estreitou ainda mais os seus laços políticos com os demais reinos cristãos peninsulares, com a monarquia carolíngia e também com os reinos muçulmanos através de uma intensa política matrimonial⁵.

Levando em consideração a abertura da monarquia ibérica, especialmente a castelhano-leonesa, às influências religiosas externas, Vicente Cantarino (1978) considerou que o grande fator desagregador das relações entre cristãos e muçulmanos na península não foi o islamismo, e sim a forma como as representações religiosas islâmicas foram constituídas por um

4 O termo moçárabe foi derivado do vocábulo árabe *mustarib*, “cujo o significado preciso é arabizado ou arabizante” (MOLÉNAT, 1992, 86), ou seja, um falante da língua árabe, sendo utilizado, sobretudo, nos reinos cristãos.

5 Afonso VI utilizou-se das uniões matrimoniais e de outras formas de relação, como o concubinato e a amasia, para estabelecer acordos políticos que lhe permitia ter apoio militar e acesso a novos territórios. Sobre a trajetória matrimonial do monarca, ler PALENCIA, Clemente. *Historia y leyendas de las mujeres de Alfonso VI*. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes. Toledo: Edições Toledo, 1988.

cristianismo militante e reconquistador, que se consolidou na região em função das alianças estabelecidas entre as monarquias ibéricas, o papado e as ordens militares. O autor conclui:

No fue el Islam, sino lo que el Cristianismo ortodoxo medieval, de signo monástico y ascético, hizo de los valores intelectuales del Islam lo que engendra las singularidades que caracterizan a los españoles y separan a España de Europa. (CANTARINO, 1978, 305).

Como alerta Garcia Fitz (2009), o termo reconquista não se encontrava presente nas fontes medievais, mas trata-se de um conceito que foi solidamente constituído pela historiografia espanhola, desde o século XIX, para nomear a luta armada contra os muçulmanos. Apesar de todas as controvérsias que envolvem ainda hoje a elaboração e a utilização desse conceito⁶, ele se mostra perfeitamente válido para ser utilizado justamente pela sua solidez historiográfica. A reconquista pode ser entendida, de acordo com o autor, a partir de três perspectivas: como sinónimo da expansão territorial dos reinos cristãos peninsulares, como o período histórico que envolveu as conquistas militares cristãs e os seus efeitos políticos, culturais, económicos e sociais sobre a Espanha cristã e a muçulmana; e como uma ideologia de guerra, formando um sistema de representações completo e globalizante que proporciona uma justificação e um marco de referência aceitável para as condutas cotidianas das gentes. Para Garcia Fitz a reconquista é uma construção ideológica socialmente operativa, que fundamenta a identidade local das comunidades, legitima e incentiva o emprego da violência e tem como bases ideológicas as ideias de guerra justa (caráter jurídico) e de guerra santa (caráter religioso). Contudo, reconquista não é sinónimo de cruzada, apesar do caráter religioso e jurídico comum. Diz Garcia Fitz:

Cruzada y Reconquista, tenían orígenes, desarrollos e incluso objetivos distintos: si la Reconquista se presenta como un modo de interpretación primitivo y autóctono de la guerra contra el Islam, en la que el pueblo es protagonista de una empresa de salvación colectiva, encabezada por los monarcas y destinada a recuperar la patria y la Iglesia perdidas, la Cruzada representa un modelo de interpretación más tardío –surgerà a finales del siglo XI-, en el que la salvación se entiende a escala individual, encabezado por los pontífices y destinado a procurar un objetivo universal que involucra al conjunto de la Cristiandad. (GARCIA FITZ, 2009, 182).

6 Em seu artigo *Reconquista em estado de la cuestion* (2009), Garcia Fitz identificou o processo de formação historiográfica do conceito de reconquista, discriminando os usos que a historiografia nacionalista espanhola fez dele desde o seu momento de gestação, em meados do século XIX, até a contemporaneidade, incluindo-se aquele atribuído pelo governo franco (que estabeleceu uma relação escusa entre os mouros e os comunistas) e pelos governos pós-franquista, quando a ideia de reconquista foi entendida como equivalente à um comportamento xenófobo.

A noção de reconquista mostra-se, então, central para o entendimento das relações entre cristãos e muçulmanos na Península e está presente nos debates estabelecidos em torno desse tema. Martín Rios, Ramon Menéndez Pidal, Claudio Sánchez-Albornoz, Américo Castro, Vicente Cantarino, Thomas Glick, Adeline Rucquoi, Garcia Fitz dentre outros, apesar das divergências que expressem sobre a dinâmica das relações políticas, econômicas, sociais e culturais entre cristãos e muçulmanos, consideram a reconquista como um dado histórico incapaz de ser ignorado para o pleno entendimento da história ibérica medieval.

Um dos maiores estudiosos da dinâmica das relações entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, Thomas Glick, em uma clara referência a uma historiografia espanhola por demais nacionalista, criticou o fato de os historiadores usarem o estudo do processo histórico para criar e propagar mitos. Glick considerou que o etnocentrismo como “a ruína dos povos e da história” e baseou a sua investigação na análise do contato inevitavelmente criativo entre as culturas judaica, cristã e muçulmana, “aunque siempre conflictivo; y que el temple de uma cultura se manifesta en su habilidade para adaptarse a otras culturas sin destruirlas.” (GLICK, 1993, 12). Sem cair na visão dicotômica representada por Américo Castro e Claudio Sánchez-Albornoz, Glick investigou a “cristalização da cultura cristã e muçulmana”. Utilizando-se de uma análise comparativa, o autor dedicou o seu livro *Cristianos y muçulmanos en la España Medieval* (1993) a identificar “las cuestiones y fenómenos centrales que contribuyeron a la formación de las culturas islâmicas y española en la Península Ibérica, y que han dirigido la interacción entre ambos pueblos.” (GLICK, 1993, 13). Ao fim de uma vasta análise acerca dos elementos políticos, socioeconômicos e culturais que caracterizaram o contexto dos reinos cristãos e da Espanha muçulmana, concluiu que cada um desses polos políticos relacionou-se internamente e também com forças externas como a França feudal e o mundo muçulmano mediterrânico, respectivamente. Nenhum desses polos de poder, portanto, estaria isolado, mas sim conectado a um “más amplio sistema mundial o a los subsistemas regionales en que se hallaban inmersas.” (GLICK, 1993, 65). Tal conexão gerou nos reinos cristãos e os reinos de taifas muçulmanos um processo político similar, onde as disputas fronteiriças, a política matrimonial, o desenvolvimento de uma consciência étnica e a regionalização econômica “proporcionaron la cohesión y la continuidad”. (GLICK, 1993, 277).

Analisando as reflexões historiográficas acima é possível identificar a importância que a reconquista teve na definição das relações entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica

medieval e na existência ou não de um processo de marginalização dos mouros por parte da monarquia afonsina.

Os mouros na corte afonsina: marginalização ou integração?

Afonso X (1252-1284) era filho de Fernando III, o Santo (1199-1252) e o reinado de ambos abrangeu grande parte do século XIII, sendo marcados por operações militares que anexaram à coroa castelhana diversos territórios islâmicos, seguindo a política de reconquista e combatendo as forças muçulmanas externas, como a dos merínidas⁷ da África, que avançaram sobre a Península em 1275 (RUCQUOI, 1995).

Seguindo o caminho aberto por seus antecessores, que na batalha de Las Navas de Tolosa⁸ (1212) haviam conseguido deter o avanço da expansão militar e territorial muçulmana, Afonso X consolidou a reconquista castelhano-leonesa, que pouco se estendeu em termos de conquistas territoriais após o seu reinado.

O monarca, então, dedicou-se, na maior parte das vezes, a manter o controle sobre as regiões conquistadas, principalmente nas zonas fronteiriças, investindo, para tanto, no repovoamento desses territórios a fim de neles fortalecer a presença cristã através da atuação das municipalidades. Dessa forma, Afonso X elaborou uma sólida política jurídica que buscou uniformizar o exercício da lei nas diversas regiões do seu reino e garantir a centralidade do poder monárquico frente às forças aristocráticas (laicas e eclesiásticas) e as municipais.

Além disso, constituiu uma corte que teve como uma das suas principais características a grande interação cultural entre sábios e figuras influentes do mundo islâmico e judaico e a circulação de conhecimentos variados com a produção e a tradução de obras de diversos matizes. A fama da sua corte disseminou-se pelo ocidente medieval e Afonso X, que recebeu a alcunha de o Sábio, fez jus a essa nomeação estabelecendo uma vasta política de incentivo à produção cultural. Seu reino pode ser considerado como um lugar de florescimento de ideais e de acúmulo de saberes oriundos de todas as partes do mundo, tanto ocidental quanto oriental.

7 Os Merínidas foram um estado berbere do Magrebe que substituiu o califado Almoadana região.

8 A batalha de Las Navas de Tolosa marcou a reunião dos exércitos dos reinos cristãos (León, Castela, Navarra, Aragão e Portugal) em Navas de Tolosa, ao sul de Calatrava, contra as tropas muçulmanas, que foram vencidas. Essa batalha marcou o crescente avanço das forças cristãs e o retrocesso dos exércitos muçulmanos.

A presença moçárabe na corte afonsina foi decisiva para a importância cultural que ela alcançou em seu contexto. O monarca pessoalmente estimulou a produção e a tradução de obras realizadas em seu *scriptorium*, tendo como base a escola de tradutores de Toledo.

A comunidade moçárabe, especialmente a toledana, desempenhou um papel significativo na manutenção e na ampliação dos contatos culturais entre os reinos cristãos e a Espanha muçulmana. Como aponta Rafael Sánchez Sesa, os moçárabes formaram

Una comunidad original, que, inmersa en un territorio regido por las autoridades islámicas, conservó la mayor parte de los rasgos definitorios de la cultura hispanogoda, sin renunciar a su participación en algunos de los caracteres propios de los conquistadores. (SÁNCHEZ SESA, 1994, 23)

Por serem detentores de uma cultura cristã diferenciada em relação àquela que havia se desenvolvido no norte peninsular, nem sempre a convivência entre as comunidades moçárabes e as cristãs do norte era harmônica. Os costumes moçárabes nem sempre eram entendidos ou aceitos pelos cristãos do norte. Diz Sánchez Sesa:

[...] Los recién llegados encontraron unas tierras y unas gentes que habían evolucionado de un modo muy diferente al suyo; sus costumbres hispanogodas, un tanto arcaizantes, enriquecidas con la lengua y ciertos hábitos árabes, eran incomprensibles en cierta medida por sus correligionarios norteños. (SÁNCHEZ SESA, 1994, 23)

Contudo, apesar das diferenças culturais, os cristãos do norte e os moçárabes, de acordo com Vicente Cantarino, tinham em comum o fato de que “concebían la presencia árabe como un hecho impuesto, trágico, pero externo y sin consecuencias permanentes para la vida histórica española.” (CANTARINO, 1978, 110). O mesmo autor destaca a importância e a atuação dos monges moçárabes na perpetuação da tradição intelectual hispano-visigoda e a presença ativa que tiveram na fundação de mosteiros nas regiões fronteiriças repovoadas. Dessa forma, a presença dos moçárabes ao sul do território peninsular não teria comprometido a formação dos reinos cristãos e da sua resistência ao avanço muçulmano (CANTARINO, 1978, 113). Muito pelo contrário, foi através dos moçárabes que a estabilização cultural e religiosa dos novos reinos cristãos teria sido atingida, bem como a preservação do ideal monárquico hispano-visigodo. Ideal este que fundamentou a monarquia astur-leonesa e posteriormente influenciou a construção de um projeto de hegemonia castelhana, que garantiria à Castela a justificativa ideológica necessária para apresentar-se como herdeira da tradição visigoda e líder da reconquista ibérica.

Conhecedores do árabe e do latim, os sábios moçárabes tinham presença garantida nas cortes cristãs e muçulmanas, mas especialmente na cidade de Toledo, onde a comunidade moçárabe era particularmente ativa. A presença significativa de moçárabes em Toledo explica-se em grande parte pelo fato de que a sé toledana manteve a sua primazia religiosa sobre as demais sés cristãs da Andaluzia até o século XI. Dessa forma, a cidade funcionava como uma espécie de refúgio para aqueles cristãos que mantinham a sua fé, e uma certa liberdade no seu exercício, mas estando submetidos politicamente às lideranças muçulmanas.

De acordo com fontes da época, a comunidade moçárabe toledana representou uma força política considerável na viabilização da conquista da cidade por Afonso VI e ofereceu o suporte ideológico e político necessário para que o monarca, baseando-se na tradição hispano-visigótica, se auto-intitulasse *Imperator totius Hispaniae*, em 1078, na própria cidade.

A comunidade moçárabe toledana, longe de ser entendida como “uma minoria oprimida e assimilada no interior do reino de Castela” representava uma força política e cultural considerável, a ponto de constituir linhagens que sobreviveram mesmo à crise que assolou o reino no século XIV e, em fins da Idade Média quando ocuparam “os primeiros lugares na sociedade espanhola, com um título de conde ou duque, e a qualidade de grandes da Espanha.” (MÓLENAT, 1992, 88), representando, assim, um “exemplo de integração” de grupos sociais na história ibérica medieval.

Afonso X, mesmo antes de tornar-se rei, ofereceu inúmeros subsídios para a escola de tradutores de Toledo garantindo o seu funcionamento e a intensificação da sua produção. Nicasio Salvador Miguel (1985) ressaltou a importância que o projeto cultural afonsino teve na formação e na divulgação da língua castelhana para além das fronteiras peninsulares, bem como a quantidade de textos tratadísticos que ajudou a difundir por todo o Ocidente medieval. Boa parte dos textos literários e tratadísticos traduzidos eram oriundos da Espanha muçulmana, em constante contato com o restante do mundo muçulmano, sendo intercambiados para o norte cristão pela ação das comunidades moçárabe e judaica.

Contudo, a presença da população moçárabe na corte afonsina, auxiliando na divulgação de uma cultura híbrida de influências hispano-visigodas e árabe, e do empenho político afonsino de dar continuidade de garantir a hegemonia castelhana (mostrando-se, assim como Afonso VI, como o monarca das três religiões), não se traduziram necessariamente na plena aceitação da população moura pela monarquia castelhano-leonesa.

Dessa forma, faz-se necessário refletir sobre a forma como se dava a relação entre a monarquia afonsina e os seus súditos muçulmanos, questionando-se se ela foi estabelecida

tendo como base um ambiente de tolerância ou de marginalização em relação à população moura.

A condição em que o muçulmano era colocado dentro do reino afonsino não era de equidade quando relacionada a de um cristão. A própria legislação do reino enfatizava as diferenças entre cristãos e mouros em seus direitos, conforme podemos identificar em algumas leis presentes no *Fuero Real*⁹, código jurídico produzido na corte afonsina. A lei proibia que os cristãos se convertessem ao Islamismo (FR, IV, I, 1)¹⁰, o que demonstrava a preocupação da monarquia em inibir a expansão da fé islâmica entre os seus súditos, especialmente os que ocupavam regiões reconquistadas.

O casamento misto, entre cristãos e seus servos mouros, também era proibido pela lei e punido com a morte. Conforme se lê na fonte:

Sy alguna muger libre casare com siervo a sabiendas, perda quanto oviere, é ayanto los sus filjos derechos, o denda ayuso si los oviere, e si los non oviere, ayanto los parientes mas cercanos la meytad, e la outra meytade el rey, e finque ella con el siervo si fuer cristiano, ca si fuer moro o judio, mueran amos por ello. [...]. et esto mismo sea de los omes libres, que casaren con las mugeres, que fueren siervas. (FR, IV, XI, 3)

Levando-se em consideração que na sociedade medieval o casamento era, sobretudo, um contrato que implicava na junção de patrimônios, ele era assim entendido pelos monarcas, que se preocupavam fundamentalmente com a definição das regras de acesso à herança e a legitimidade dos herdeiros do matrimônio.

Ao monarca cabia o papel de guardião da fé cristã e combatente da heresia. Diz Marta Silveira:

Quando legislava sobre a preservação da fé católica, o direito real preservava a igreja castelhana, fortalecendo uma das bases ideológicas do poder monárquico. Punir de forma drástica a heresia era considerada uma das funções primeiras do sacerdócio régio. (SILVEIRA, 2015, 278).

9 O *Fuero Real* é um código jurídico redigido a mando de Afonso X com o intuito de substituir os antigos fueros que circulavam no reino castelhano leonês desde o século XII, quando Afonso VI intensificara o processo de distribuição foral para as municipalidades. Esse código legal foi dividido em quatro livros, subdivididos em títulos e leis, e tratou da normatização de assuntos diversos.

10 Ningun cristiano non sea osado de tornarse judio nin moro, nin sea osado de facer su fio moro nin judio, et si lo alguno ficiere, muera por ello, e la muerte deste fecho atal sea de fuego. (FR, IV, I, 1)

Tomando os exemplos acima mencionados conclui-se que os mouros eram considerados como elementos constituintes da sociedade castelhana, mas a lei delegava-lhes uma posição à *margem* dela.

Por marginalização entendemos o processo de desqualificação de um grupo ou pessoa, uma forte exclusão do que seriam os privilégios sociais para aqueles que estariam dentro dessa sociedade. Contudo a conceitualização da marginalidade vai um pouco além dessa explicação. Para Bronislaw Geremek (1990), a marginalidade é uma consequência de estruturas sociais, econômicas e culturais específicas, logo os critérios da marginalidade não são constantes em termos temporais ou espaciais.

Para Geremek, a marginalização se dá pela existência de uma organização social que estabelece certas regras de conduta e comportamento relativamente contrárias aos pressupostos estabelecidos pelo interesse coletivo da comunidade em que estão inseridos. Uma recusa de se submeter a uma ordem social previamente estabelecida, portanto, acaba por gerar marginais e vadios. De acordo com Leonardo Fontes

A origem do marginal no medievo é a figura do exilado, o banido alto-medieval, retirado fisicamente do convívio social num momento em que os agrupamentos sociais conferiam identidade e sentimento de pertença ao mundo, onde o coletivo se sobrepunha ao indivíduo. Portanto, o conceito não é só geográfico, pois as sociedades medievais estavam inseridas em uma forte dinâmica espacial e de movimentação, cuja a ilustração maior seriam as viagens. (FONTES, 2011)

Alguns indivíduos e grupos não se submetem ao modelo cultural e social dominante na sociedade em que estão inseridos, gerando, assim, um confronto entre sistemas culturais diferentes. O grupo social já estabelecido comumente impõe barreiras à inserção de um grupo recém-chegado. A marginalidade situa-se, justamente, entre o estágio de integração e o de exclusão.

A exclusão representa uma ruptura do corpo social, na medida em que o indivíduo não é considerado como parte integrante da sociedade. Já a marginalização é uma espécie de condição intermediária, na qual o indivíduo é posicionado entre dois meios: a exclusão e a integração, que se dará de acordo com critérios socioeconômicos e socioculturais. Assim, o marginal se diferencia do excluído por ter em seu horizonte a possibilidade de uma futura inclusão.

Como observamos anteriormente, o contato entre mouros e cristãos foi uma constante na história ibérica medieval nas mais diversas esferas. Os mouros desempenhavam diversas funções primordiais na própria sociedade afonsina, como a medicina, ciência, agricultura,

traduções e produções de manuscritos, dentre outras, o que lhes garantia uma certa representatividade social, econômica, política e cultural, desqualificando, assim, a sua exclusão, pois detinham uma funcionalidade para o sustento dessa sociedade. Contudo, a inserção do marginalizado na sociedade, contudo, estava condicionada a plena adoção das concepções e costumes sociais. No que se refere à condição dos mouros no reino afonsino, mesmo exercendo diversas atividades relevantes ao pleno funcionamento social, eles eram entendidos, como vimos a partir da legislação apresentada acima, como marginais. A marginalização dos mouros se dava, então, pela principal característica que os diferenciava dos cristãos: a escolha e a manutenção da sua fé.

Hospedados à margem social, os mouros tinham os seus costumes e modos de vida rejeitados, mas não eram de fato excluídos da sociedade castelhana, pois esta necessitava dos papéis políticos, econômicos, sociais e culturais que eles desempenhavam para a sua própria sobrevivência. Em um contexto onde ainda era não só levar adiante as conquistas militares, mas também consolidá-las através de estratégias de repovoamento que garantissem a produção de recursos econômicos para o reino, a absorção, mesmo que em uma situação de marginalidade da população moura se fazia bastante necessária à estabilidade da monarquia afonsina.

A marginalização dos mouros no reino afonsino se dava, principalmente, pela sua confissão religiosa. O cristianismo era a religião vigente no reino e outras religiões eram consideradas impróprias, como é o caso do Islamismo e do Judaísmo, principalmente após a difusão de uma concepção cruzadística na reconquista ibérica. Nota-se, a partir daí, a criação do imaginário de um infiel e inimigo que deveria ser combatido para o bem do cristianismo e pela vontade de Deus.

A própria denominação “mouro” já denota uma tentativa de unificar em um mesmo grupo étnico a comunidade muçulmana de origem diversificada que residia na Península, que desde a conquistada do século VIII abrigava muçulmanos de origem berbere e árabe em conflito constante pelo controle político da Espanha islâmica. Sobre a construção da noção de “mouro”, Leonardo Fontes conclui:

Sobre os Mouros ocorreu uma homogeneização ideológica, bastante recorrente na escrita afonsina, que objetivou assim criar uma identidade étnico-cultural a partir das margens que tangenciavam e separavam os universos muçulmanos e cristãos. Portanto, representar pode também significar marginalizar, incluir, estabelecer fronteiras e identidades. (FONTES, 2011)

Crítico do mito difundido pela historiografia de uma Espanha medieval tolerante e aberta ao convívio harmônico das três religiões, Garcia Fitz (2003) chama atenção para o fato de que fatores políticos pós-medievais foram responsáveis por essa constituição mitológico-historiográfica. A convivência entre cristãos, muçulmanos e judeus parece ao autor um traço distintivo da sociedade ibérica medieval, mas longe de ser plenamente harmônica, foi constituída fragmentariamente e condicionada às realidades históricas específicas. A adoção de práticas de tolerância tanto por parte dos monarcas cristãos quanto das forças muçulmanas estavam relacionadas às demandas histórico-contextuais específicas, especialmente àquelas que se referiam à ocupação efetiva do território e a garantia da sua produtividade (GARCIA FITZ, 2003, 17).

As lideranças muçulmanas, e posteriormente as cristãs, utilizaram-se do instrumento da pactuação para garantir a regulação da convivência das gentes cristãs e muçulmanas e assegurar a captação de recursos para os reinos, mas as suas diferenças culturais e ideológicas, no que diz respeito a religião, inviabilizava o estabelecimento de um convívio horizontal entre elas. Logo, o convívio pacífico entre essas comunidades era relativo, profundamente relacionado às disputas político-militares e não prescindia do elemento religioso.

Ao assumir o trono, Afonso X comprometeu significativamente a política de pactuação anteriormente firmada por seu pai com as comunidades islâmicas da Andaluzia e de Múrcia. A ruptura dessa política, ao que parece, foi largamente incentivada pela aristocracia castelhana interessada em expandir o domínio territorial efetivo sobre esses antigos territórios muçulmanos que, mesmo estando submetidos militarmente à Castela, por pactos firmados anteriormente, mantinham o controle econômico sobre a exploração das terras mediante o pagamento de impostos.

Além de quebrar os pactos firmados por Fernando III, que asseguravam que os territórios muçulmanos seriam ocupados de forma limitada pelos cristãos, mantendo-se a população majoritariamente muçulmana, Afonso X submeteu juridicamente as comunidades muçulmanas retirando-lhes a autonomia legal, o que deu início a uma série de rebeliões duramente reprimidas pelo monarca. Como afirma Garcia Fitz: “La resultante final de todo ello sería la represión y, a la postre, la expulsión del valle del Guadalquivir y de Murcia, de buena parte de la población islâmica.” (GARCIA FITZ, 2003, 33).

A comunidade islâmica residente no reino encontrava-se submetida à legislação e sobre ela foram tecidas representações também detectáveis nas obras literárias produzidas na corte afonsina. Tais indícios indicam tanto a existência de um convívio efetivo e legalmente regulado

entre as comunidades cristã e muçulmana, quanto a persistência da noção de que o islã era uma religião corrupta e os fiéis deveriam ser combatidos.

Mesmo a corte afonsino sendo um espaço de reconhecida inserção da cultura islâmica, especialmente trazida pelas mãos dos moçárabes e expressa pela quantidade e a qualidade das traduções e produções literárias e tratadísticas ali realizadas, Garcia Fitz chama atenção para o fato de nela foram reproduzidos os mesmos estereótipos presentes no restante da cultura ocidental acerca da cultura religiosa islâmica. O autor afirma:

No deja de ser significativo, por ejemplo, que el aprecio po las aportaciones literárias, astronómicas o médicas de los autores musulmanes no se corresponda con un mínimo intento por conocer la religión islâmica, que después de todo constituía la base de la cultura supuestamente admirada. Peor aún, cuando en alguna obra Alfonso X se acerca a aquella, la visión que ofrece del Islam y de Mahoma se limita a repetir todos los tópicos deformantes e infamantes que ya circulaban por Occidente: que el Profeta conoció el judaísmo y el cristianismo a través de un monje hereje, que tenía conocimientos de magia, que fue un enfermo epiléptico que, para disimular ser mal, convertía las crisis en aparaciones del arcángel Gabriel quien supuestamente la transmitiría la revelación divina, que fue ayudado en su empresa directamente por el diablo, que su mensaje era falso y enganoso, que murió envenenado por un discípulo, que, en contra de sus promesas, no resucitó al tercer día, y que su cuerpo podrido fue devorado por perros. (GARCIA FITZ, 2003, 45).

A partir de tais considerações fica claro, portanto, que o convívio igualitário entre as comunidades cristã e muçulmana, proporcionando uma equidade entre elas, seria uma irreabilidade. Concordando com Garcia Fitz, a ideia da existência de um espírito de tolerância na sociedade castelhana em relação aos povos islâmicos, sobretudo no reinado de Afonso X, era exagerada e irreal, pois a relação entre as duas comunidades não se baseava na igualdade entre os seus membros, mas era condicionada por barreiras presentes tanto no corpo social, quanto no político. Além disso, como muito bem conclui o autor:

La influencia de lo islâmico o lo judío pudo aportar certa dosis de singularidad a la sociedad cristiana peninsular, pero no la suficiente para que, finalmente, la imagen resultante no fuera la de una sociedad y culturas occidentales. (GARCIA FITZ, 2003, 43).

Como qualquer sociedade cristã ocidental, portanto, a sociedade castelhana via com desconfiança e colocava à margem da sociedade aqueles que comprometiam a sua estabilidade identitária fundamentada, especialmente, no que se referia ao elemento religioso.

Conclusão

Afora a produção jurídica mencionada anteriormente, nota-se nas crônicas (*Estorias de la España* e a *Grande e General Estoria*) e na obra poética afonsina (*Cantigas de Santa Maria*) o pleno uso do termo mouro para designar aqueles que professavam a fé islâmica e o entendimento de que estes se encontravam em uma posição inferiorizada em relação aos cristãos, como atesta diversos estudos produzidos nos últimos anos e que tomaram algumas dessas obras como fontes analíticas.

A produção jurídica e cultural afonsina esforçou-se por manter vivo um certo espírito da reconquista que, imerso em um sentido de “guerra santa” e de “guerra justa”, justifica ideologicamente tanto a ação político-militar sobre as forças muçulmanas, quanto o posicionamento dos mouros à margem da sociedade castelhana. Isso sem implicar na desqualificação das contribuições que eles ofereciam no campo econômico, social e do conhecimento, destacando-se para o entendimento dessas contribuições, a presença ativa das comunidades moçárabes no processo histórico castelhano-leonês. Parece, então, que havia um respeito, na corte afonsina, em relação à tradição intelectual oriunda do mundo muçulmano, mas uma condenação explícita aos seus fundamentos religiosos.

Referências Bibliográficas:

CANTARINO, Vicente. *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Madrid: Editorial Alhambra, 1978.

CASTRO, Américo. *España en su Historia. Cristianos, moros y judios*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948. <https://archive.org/details/espanaensuhistor00cast/page/12/mode/2up>. Acesso em 2 de Agosto de 2021.

FONTES, Leonardo Augusto Silva. *As Margens da Cristandade: os Mouros d'Espana à época de Afonso X*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Niterói, 2011.

GARCÍA FITZ, Francisco. *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*. Sevilha: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1998.

_____. Reconquista: un estado de la cuestion. *Clio & Crimen*. n. 6, 2009. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158663>. Acesso em 2 de Agosto de 2021.

GEREMEK, Bronislaw. “O Marginal”. In: Le Goff, Jacques (org.) *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1990.

- GLICK, Thomas. *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza, 1993.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio: Do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996
- MOLÉNAT, Jean-Pierre. Os moçárabes: um exemplo de integração. CARDAILLAC, L. *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- MONTEMAYOR, J. O sonho imperial. In: CARDAILLAC, L. *Toledo, séculos XII-XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- PALENCIA, Clemente. Historia y leyendas de las mujeres de Alfonso VI. *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1988.
- RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio. El intelectual. In: VALDEÓN, J. et al. *La España del Alfonso X*. Cuadernos Historia 16. Madrid, 1985.
- SANCHÉZ-ALBORNOZ, C. España y el Islam. *Revista Occidente*. XXIV, 1929.
- SÁNCHEZ SESA, Rafael. Los mozárabes: enfrente el Islam y la cristiandad romana. In: LABOA, Juan María. *Minorías Religiosas y Sociedade Medieval*. Madrid: XX Siglos, 1994.
- SILVEIRA, Marta de Carvalho. *A Lei na Idade Média. Penalidades corporais em Castela*. Curitiba: Editora Prisma, 2015.

DIREITO E PROJETO POLÍTICO NO REINO CASTELHANO-LEONÊS (1230-1284)

Mayara Ramos Saldanha¹

Introdução

A tradição jurídica dos territórios de Leão e Castela pode ser buscada em tempos muito anteriores à institucionalização destes enquanto reinos e mesmo de sua unificação, que só foi de fato estabelecida no século XIII. Desde a conquista romana da Península Ibérica já se inseriu aí um direito escrito, que foi se desenvolvendo com o passar do tempo e integrando novos elementos do direito germânico, canônico, feudal e mesmo aspectos da cultura muçulmana.

Com o fortalecimento e a expansão dos reinos cristãos do Norte a partir do século XI, inseridos no processo de Reconquista², houve a necessidade crescente de organização e afirmação do poder monárquico, seja para fazer frente aos reinos muçulmanos, aos próprios reinos cristãos que também estavam em disputa entre si, ou ainda para delimitar as funções régias frente aos demais grupos dominantes no interior do reino.

Ao longo do século XII é possível observar um aumento do poder régio e das instituições centrais (ANTÓN, 2014, 222), bem como o estabelecimento de uma aristocracia, que junto ao clero, auxiliava o rei nos ofícios públicos e privados, assessorando em questões fiscais,

1 Mestranda em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e bolsista pela Capes/DS, sob orientação do prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira. Membro do Programa de Estudos Medievais da UERJ (PEM-UERJ). E-mail: maysaldanha@hotmail.com

2 O conceito de Reconquista suscita amplos debates na historiografia especializada. Por um lado há aqueles que advogam pela continuidade do uso do termo como categoria historiográfica, pois entendem que não há maiores prejuízos para o entendimento do período. Por outro existem os que defendem a troca de "Reconquista" por "expansão dos reinos cristãos", argumentando que esse termo não aparece nas fontes da época e que foi adotado no século XVIII, além de ter sido reapropriado pelo regime ditatorial de Franco. Em nosso trabalho, no entanto, entendemos o conceito de Reconquista como um mito unificador que foi utilizado como justificativa para a guerra contra os muçulmanos e que serviu aos interesses unificadores das monarquias cristãs ibéricas e seus anseios por legitimação. Assim sendo, "A Reconquista foi, portanto, uma empresa de caráter militar que se revestiu com uma áurea religiosa capaz de dar a ela sentido e coesão. Permitiu ao rei transformar-se em 'defensor perpétuo da pátria', nobre e cavaleiro, um ideal guerreiro característico da casta nobiliária medieval." (PORTELA, 2016: 886). Para aprofundar essa discussão ver: ALVARO, Bruno G; PRATA, Rafael C. Guerras rendilhadas da erudição: um breve panorama dos combates e debates em torno do conceito de reconquista. **Revista Signum**, v. 15, n. 2, 2014. p. 104-126. E ainda: PORTELA, Ludmila N. S. A Reconquista como mito unificador: a legitimidade da coroa cristã castelhana na baixa idade média. **Anais dos Encontros Internacionais UFES/PARIS-EST** – 2016. P. 878-887.

militares, jurídicas e outras. Essa aristocracia, por sua vez, também ia se fortalecendo, demandando cada vez mais espaço político e pressionando o monarca para manutenção de seus privilégios, ocasionando uma relação de constantes embates e acordos.

Nesse momento já havia também a presença de juristas nas cortes régias atuando nos tribunais e na criação de um sistema jurídico de caráter mais amplo (RUCQUOI, 1995, 250), que visava atender ao reino como um todo e não somente se restringir a um local específico. Posteriormente,

La ampliación de las fuentes de derecho y los nuevos aires políticos de la época fueron exigiendo este progreso de la burocratización y la especialización administrativa de la corte, si bien en unos niveles muy inferiores a los estándares propios de la Baja Edad Media. (ANTÓN, 2014, 223).

Assim, o direito ia se constituindo em um elemento vital para o desempenho das funções de governo do rei, contribuindo para a organização territorial, administrativa e social do reino, bem como a própria confirmação da autoridade do monarca enquanto governante. Esse foi um aspecto ao qual os reis Fernando III e Afonso X deram especial atenção durante seus reinados, uma vez que após proceder a unificação territorial definitiva de Leão e Castela, em 1230, era fundamental reorganizar e manter a coesão interna do reino, ao mesmo tempo em que afirmar sua autoridade e funções específicas, além de dar continuidade ao projeto expansionista.

A concessão e a produção de códigos legislativos com caráter generalizante, ou seja, que visavam atuar em todas as localidades, foram parte dessa política desenvolvida por eles e carregava em si o elemento da tradição, a tentativa de organização e mesmo uma renovação do direito até então em vigor. Nesse sentido, nosso objetivo com este trabalho é compreender as relações entre o uso do direito e o projeto político desenvolvido pela monarquia castelhana-leonesa no século XIII.

Utilizamos a abordagem da História Política em relação direta com a questão do poder, conforme destacada pelo historiador Francisco Falcon (1997), que entende esses campos como sendo indissociáveis. Assim, como o poder encontra-se em constante disputa pelos diferentes grupos sociais, tornam-se necessárias estratégias de legitimação e afirmação da autoridade. Entre essas estratégias está o uso do direito, através da prerrogativa de legislar e do estabelecimento de normas que auxiliem na organização e na tentativa de controle social.

O direito pode ser pensado como um fenômeno cultural em vinculação direta com social, o político e o econômico, fruto de sua época e dos indivíduos que nela vivem, de suas

experiências e das condições materiais então existentes. Ele consiste no estabelecimento de normas que tratam de organizar a sociedade e regular as relações em seu interior, atendendo objetivos específicos e atuando principalmente por meio da coação.

O historiador e jurista Tomás Y Valiente (2004) afirma que o direito é criado por aqueles que têm o poder para criá-lo, o que geralmente significa o poder político ou os grupos dominantes da sociedade, resultando em conflitos de interesse e tentativas de manutenção do consenso ou “equilíbrio” entre esses atores. Portanto, poder e direito também estão diretamente relacionados e o aparato jurídico busca impor soluções, mas também manter o equilíbrio e a coesão da sociedade (TOMÁS Y VALIENTE, 2004, 25-26).

Dessa forma, partindo da compreensão do panorama dos reinados de Fernando III e Afonso X, destacando o processo de unificação e as políticas de manutenção e organização do reino, buscamos refletir sobre a forma como o direito foi instrumentalizado por eles. Em seguida, analisamos algumas das discussões em torno de um possível caráter centralista presente no projeto político desses monarcas.

Os reinados de Fernando III e Afonso X

A chegada ao trono de Fernando III se deu envolta em uma série de disputas envolvendo as nobrezas castelhana e leonesa e a própria questão sucessória dos reinos. Sua mãe Berenguela de Castela renunciou em seu favor e ele assumiu o trono castelhano em 1217, não sem confrontos com parte desse grupo, como a família Lara e seu próprio pai, Afonso IX de Leão. Com a morte do monarca leonês um novo embate teve lugar em torno desta coroa, o qual foi resolvido através de acordos e compensação financeira. Assim, Fernando III finalmente unificou os reinos de Leão e Castela, em definitivo, no ano de 1230.

Ao longo de seu reinado as disputas internas continuaram a ocorrer com certas parcelas da nobreza que resistiam ao “ejercicio y prerrogativas de la autoridad regia”, as quais o rei tentava contornar por meio de acordos e da negociação (GONZÁLEZ, 1990, 21-22). Havia também a preocupação com a questão militar e expansionista, centrada nas guerras contra os mouros, que era parte fundamental de seu projeto político. A *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* diz como Fernando III justificou a retomada das campanhas militares no sul da península, em 1224, como algo que também era desejado pela nobreza, tendo o apoio desta e das Igrejas castelhana e leonesa que contribuíram financeiramente para a empreitada (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1994, 102)

O progressivo aumento territorial fazia surgir também a necessidade de repovoamento das áreas que iam sendo conquistadas, levando o rei a designar indivíduos que ficassem responsáveis por elas, atuando como administradores e exercendo funções de proteção e justiça. A concessão de territórios e funções de governo aos nobres aumentava o poder e participação política deste grupo.

Como era um espaço heterogêneo, onde cada local se ligava de uma forma diferente à monarquia, dificultava-se a imposição da autoridade régia e exigia um esforço maior na tentativa de afirmação de poder. A pluralidade de legislações que então vigorava em cada localidade era outro fator importante, pois impossibilitava um maior controle do rei sobre a jurisdição nessas áreas. Por isso, “Em Castela, a afirmação do poder real dependia, fundamentalmente de uma política de unificação dos diversos códigos jurídicos existentes nos territórios da coroa.” (REIS, 2013, 268).

Se inicialmente a política de Fernando III era a de confirmar os *fueros* já em vigor em algumas localidades, a partir da conquista de Andaluzia e Murcia seu projeto ganhou um caráter unificador. Assim, a produção do *Fuero Juzgo*, tradução do *Liber Iudiciorum* dos visigodos para a língua vernácula, representava a tentativa da aplicação de uma legislação única.

O *Fuero Juzgo* se divide em doze livros que versam sobre assuntos diversos que abrangem direito de família, direito penal, direito processual, direito comercial, dentre outras questões e foi promulgado em 1241, sendo atribuído às regiões de Córdoba, Jaén e Sevilha. Entre as razões para a retomada dessa obra estão a presença de elementos religiosos que justificam o poder real, a necessidade de reforçar a autoridade monárquica frente à unificação e expansão territorial, a influência do direito romano através dos juristas vindos dos espaços universitários para as cortes régias e o fato de ser um código mais abrangente. Além disso,

A escolha do mesmo se explica por ser um texto de reconhecida autoridade, por dispor de uma série de assuntos ainda considerados vitais para aquelas comunidades e de alto valor simbólico em razão da sua origem, mas principalmente, porque “se reserva al rey la posibilidad de cubrir sus insuficiencias y dictar nuevas normas; em definitiva, de crear derecho.” (BARRERO, 2001, 126), ou seja, de dispor de autoridade sobre todos os membros da sociedade.” (BEJDER, 2008, 3).

Fernando III encontrou resistência da nobreza castelhana em aceitar o *Fuero Juzgo*, pois o considerava uma tradição leonesa ligada à herança cultural visigótica, diferente dos

costumes de Castela vigentes no *Fuero Viejo de Castilla*, no qual estava estabelecido seus privilégios. Esse embate será ainda mais forte contra o *Fuero Real*, que será abordado adiante.

Apesar da tentativa de unificação, o *Fuero Juzgo* não foi concedido a todas as localidades, embora muitas vezes tenha vigido em conjunto com outros códigos ou tinha partes de seus dispositivos incorporados nos *fueros* locais. Esforço maior de unificação foi feito por Afonso X, filho e sucessor de Fernando III, que daria amplitude aos projetos encaminhados pelo pai.

Quando Afonso X chegou ao trono ele já estava envolvido nos assuntos de governo, havia estabelecido relações com a nobreza, com os reinos vizinhos e tinha um projeto político e cultural em andamento. Embora tenha assumido um reino poderoso e extenso, junto a ele vieram também problemas da mesma grandeza os quais teria que resolver, como questões de repovoamento das áreas recém-conquistadas, tarefas voltadas à esfera do direito, da economia e da organização da vida urbana.

O reinado de Afonso foi importante por inúmeros elementos: a ocupação e repovoamento da região da baixa Andaluzia, o prestígio militar e pessoal do monarca, o aumento da prosperidade do reino, principalmente no campo comercial, a renovação jurídica e o prestígio religioso e cultural. A pretensão imperial afonsina³ também atuou no desenvolvimento de seu projeto político, mas a destinação de recursos para essa empreitada e a tentativa de cercear parte dos privilégios da aristocracia motivou revoltas contra suas reformas legislativas e econômicas.

No campo do direito, todo um aparato foi criado para atender às necessidades da monarquia, uma produção legislativa própria, ampla e completa foi efetuada durante seu reinado, indo além do projeto desenvolvido por seu pai com a tradução do *Fuero Juzgo*.

Dentre essas obras destaca-se o *Fuero Real*, compilação de leis que unifica os direitos municipais em um único código e que se divide em quatro livros, seu conteúdo abrange aspectos variados como processo judicial, atuações dos funcionários do rei, questões de herança, casamento, roubo, entre outras. A importância desse código está em sua pretensão

³ Afonso X concorreu ao trono do Sacro Império Romano-Germânico, reivindicando-o apoiado em sua ascendência materna, já que sua mãe Beatriz da Suábia era neta do imperador Frederico I. Esse episódio ficou conhecido como “fecho de imperio”. No entanto, a empreitada não foi bem-sucedida e tanto o projeto centralista afonsino quanto, posteriormente, seus inúmeros esforços e gastos financeiros na campanha imperial serviram para agravar a crise do fim de seu reinado.

unificadora e atuação prática, complementando e mesmo substituindo os demais *fueros* em vigor.

Portanto, podemos considerar que

En la corona de Castilla fue donde con mayor decisión, en el reinado de Alfonso X, se planteó un proyecto no solo de país legal más homogéneo y de unificación frente al particularismo imperante, sino de incorporación sistemática de las novedades aportadas por el nuevo derecho de base romana y racional: erradicación o limitación de las tradiciones consuetudinarias, de los juicios por albedrío, de las ordalías, juramentos y procedimientos acusatorios tradicionales; frente a esos viejos modos arcaicos, se fue imponiendo el procedimiento inquisitivo y de pesquisa, la actuación de oficio, la profesionalización de los jueces o alcaldes, la prelación normativa y el imperio legal de los códigos escritos.(ANTÓN, 2014, 252-253).

Assim como o *Fuero Juzgo*, o *Fuero Real* também encontrou obstáculos e resistência por parte da nobreza, tendo, por fim, sido aceito apenas como complemento aos antigos *fueros*, que voltaram a ter atuação após a rebelião nobiliárquica de 1272 e a conciliação entre Afonso X e os revoltosos, que nesse momento eram parte considerável da nobreza (MOXÓ, 1990, 125).

A nobreza castelhana e leonesa não era um grupo homogêneo e se constituiu ao longo do tempo com diferentes objetivos, a alta nobreza ou *ricos hombres* eram mais próximos ao rei, com poderes de justiça e titularidade sobre fortalezas, vilas e igrejas. Haviam adquirido propriedades, principalmente como benefício decorrido das guerras com os muçulmanos, formavam linhagens de famílias com poder político que frequentavam a corte régia e atuavam militarmente.

Já a baixa nobreza era composta pelos *hijosdalgo* e *infanzones* tinham influência local, não possuíam grandes propriedades e nem exerciam poder ou presença significativa na corte. O crescente desenvolvimento das municipalidades nos séculos XII e XIII permitiu um fortalecimento da baixa nobreza, a partir de poderes que lhes eram concedidos pelos monarcas, principalmente o poder de justiça. Esta se constitua em concelhos municipais que visavam auxiliar na tomada de decisões e em todos os concelhos havia oficiais, juizes e alcaides, que tinham função de governo e judiciais (ANTÓN, 2014, 245).

Foi com Fernando III e Afonso X que apareceram as cortes como organismo legislativo para apreciar petições e representar os “cidadãos”, ou seja, os moradores das cidades, a partir de 1250. As *hermandades* eram grupos de concelhos e vilas que atuaram principalmente entre 1248 e 1315, frente às disputas nobiliárquicas, o enfraquecimento do poder régio e a instabilidade social. Seu objetivo era dar apoio a quem decidisse, linhagem nobiliárquica ou regente, e manter a ordem e justiça.

Assim, após a promulgação do *Fuero Real* parte dessa alta nobreza sentiu-se ameaçada pelo caráter centralista das leis ali dispostas, que aumentavam o controle régio, a arrecadação econômica do monarca, retirava alguns de seus privilégios e, de certa forma, favorecia a baixa nobreza com a atribuição de funções administrativas e judiciais.

Além disso, a pretensão ao trono imperial gerou gastos excessivos os quais a nobreza discordava, aumentando a insatisfação desse grupo. Temerosos, tanto com a pretensão centralizadora do rei quanto com a crise econômica, os nobres se organizaram e fizeram alianças entre si para levar a Afonso X suas reivindicações, entre eles estavam poderosas famílias como os Lara, os Haro e os Castro, além de parentes do rei, como seu irmão D. Felipe.

Os Lara, os Haro e os Castro uniram-se na liderança dos *ricos hombres* que desencadearam este movimento graças a duas motivações básicas: a oposição à política imperial de Afonso X e a tensão política latente entre a tendência particularista da nobreza e a busca do poder real pela centralidade. (SILVEIRA, 2017, 157).

Os nobres exigiam medidas ligadas à perda de sua autoridade jurídica, já que os *fueros* locais haviam sido substituídos pelo *Fuero Real*, e reivindicavam a retomada desses códigos locais para que pudessem ser regulados judicialmente por eles. Além disso, queriam ter garantidos o seu direito de propriedade e privilégios, regulamentação das heranças e diminuição dos impostos (RIBEIRO, 2017, 114).

Para H. Salvador Martínez a revolta de 1272 deve ser entendida também num contexto mais amplo de mudanças na estrutura social ocorridas desde fins do século XII, aonde as relações entre monarquia e súditos iam aos poucos perdendo o caráter de vassalagem feudal e se tornando mais corporativa (MARTÍNEZ, 2010, 295).

A revolta nobiliárquica apresentou três momentos, inicialmente predominou o diálogo e a tentativa de convencer Afonso X a atender aos pedidos dos nobres, logo após seguiu-se uma fase de rompimento onde muitos deles foram exilados. Em um terceiro momento, no entanto, foram estabelecidos acordos entre o rei e os revoltosos, onde ambos os lados fizeram concessões (RIBEIRO, 2017, 96).

Afonso X precisou voltar atrás na designação do *Fuero Real* como código jurídico único, deixando que ele coexistisse e vigorasse junto com os antigos *fueros* locais, dando aparência de conciliação.

Los nobles ganaron la batalla en 1272 en que las leyes alfonsinas, con su introducción de principios em favor de um poder central más fuerte, fueron desechadas. La fuerza, sin embargo, no les proporcionó nada duradero, ya que el rey salió victorioso cuando

la ciencia jurídica parece haber aceptado sus códigos aun antes de que éstos fueran promulgados em la forma de las *Siete Partidas*. (MACDONALD, 1984, 51).

Isso é significativo, pois ajuda a pensar que apesar de ter um projeto de unificação com objetivos centralistas, o rei reconhecia a necessidade de estar em acordo com os demais grupos sociais, como a nobreza, o clero e os concelhos municipais. Muito mais do que pretender garantir um poder acima dos outros, a intenção dos *fueros* parece ser a de organizar as responsabilidades que cabiam a cada um segundo sua função social, sem pretender em nenhum momento a extinção dos poderes de um grupo ou mesmo colocar-se contra ele.

No caso de Afonso X, as negociações efetuadas com os revoltosos e sua postura conciliadora foram, por muito tempo, debatidas pelos historiadores (MOXÓ. 1990, 128). Se alguns justificavam seu comportamento como derivado de um posicionamento legalista, de influências familiares ou mesmo sua obsessão imperial, outros viam aí uma “fraqueza” do monarca. Este era entendimento claramente equivocado, tomado pela visão do Estado Moderno e dos reis absolutistas como sendo o modelo de monarquia e de estado forte, em oposição a um medievo descentralizado e vazio de poder, chegaremos a essa discussão posteriormente.

Acerca do projeto político da monarquia castelhana existem discussões sobre como o direito foi mobilizado enquanto ferramenta de reforço da autoridade régia, levando em consideração alguns aspectos já abordados, como o resgate da tradição visigoda e romana e a sistematização da legislação em um único código estabelecido pelo rei, mas também outros, como a definição do papel do “rei-juiz”, e sua incumbência de zelar pela justiça e bem social do reino.

A confirmação do papel do monarca enquanto autoridade pública, responsável pela manutenção da ordem, da paz e da justiça foi um aspecto importante a ser tratado pelos códigos legislativos. A partir do século XII, com a especialização da matéria jurídica nas universidades e a formação de juristas versados nesse campo que se deslocavam cada vez mais para as cortes régias, aumentou-se a preocupação com a sistematização das leis e a fundamentação da autoridade real em seus dispositivos.

Na Península Ibérica não era os rituais de sacração que legitimavam uma figura régia, mas a aceitação expressa dos representantes do corpo jurídico e das cortes, compostas por nobres e eclesiásticos. A relação súdito-monarca se sobrepunha à feudalidade pessoal e era ela mesma uma relação vassalo-senhor, já que todos os indivíduos que viviam no reino eram entendidos como vassalos do rei. No que se tratava da relação com os demais reinos, aceitou-

se a ideia de que “o rei é imperador em seu reino”, sendo ele a instância jurisdicional mais alta ali presente (FITZ, 2003, 43-44).

A ideia do rei-juiz se inspira na do Deus-juiz e propõe a justiça real como sendo a aplicação no material da justiça divina do espiritual. Então, apesar da autoridade de governo do rei não depender diretamente da Igreja, as concepções desta também podiam ser e eram utilizadas como instrumentos políticos pelos reis. No caso de Leão e Castela, houve uma reafirmação da ideia da origem divina da realeza que se observa desde Fernando I no uso da fórmula “rey por la gracia de Dios” (NIETO SORIA, 1997, 65).

Além disso, a comparação com o corpo humano decorria de uma concepção organicista de poder já estava presente desde o *Liber Iudicum* visigodo. “O exercício da justiça, a manutenção da paz e a colecta de impostos para garantir estes faziam, pois, parte das obrigações do rei, como a promulgação das leis e a defesa da fé.” (RUCQUOI, 1995, 51).

A preocupação de Fernando III e de Afonso X nesse sentido pode ser percebida através das leis dispostas no *Fuero Juzgo* e no *Fuero Real*, principalmente aquelas que justificam o motivo de haver leis ou do príncipe ser o responsável por elas. No caso do primeiro, destacamos o Livro I, Título II, Lei VI onde se argumenta a favor dos benefícios da lei para o bom andamento do reino, indicando que a organização interna do povo é o que garante o bom desempenho na luta contra os inimigos. Além disso, também reforça que ao rei não corresponde somente o reino terreno, mas também o celestial.

Et de la masedumbre del principe nasce la ley, é de la ley nascen las buenas costumbres, e de las buenas costumbres nasce la concordia del pueblo. E por la concordia de los cibdadanos nasce el vencimiento de los enemigos. E así el buen principe gobierna bien las sus cosas, é gana las agenas, é mientre que tiene los suyos en paz, crebanta los enemigos, e los estrannos, y es defendedor de los suyos, e vencedor de los enemigos. E avrá despues destas cosas temporales folganza por siempre. E despues deste oro de lodo avrá el regno celestial, e despues de la corona e de la purpura deste mundo avrá la corona de la gloria celestial. Et demas non lexara de seer rey, ca por lexar este regno terrenal, e ganar el celestial, non pierde el regno mas acrecientalo. (Fuero Juzgo, Livro I, Título II, Lei VI, 6).

No *Fuero Real*, de forma semelhante Afonso X tentou estabelecer uma imagem de rei justo e bom, que têm todas suas ações voltadas para o bem-estar do povo e que tem no direito uma maneira de organizar o reino, visando à manutenção da paz e da justiça.

En el nombre de Dios amen. Por que los corazones de los omes son departidos, por ende natural cosa es que los entendimientos e las obras non acuerden en uno, et por esta razon vienen muchas discordias e muchas contiendas entre los omes. Onde

conviene a rey que a tener sus pueblos em justicia e em derecho, que faga leys por que los pueblos sepan como han de bevir, e lãs desavenencias e los pleitos que nascieren entre ellos, sean departidos, de manera que los que mal ficieren resciban pena, e los buenos bivan seguramientre. (Fuero Real, Libro Primero, 6).

De acordo com a concepção medieval, promover a justiça era um dever do rei já que, assim como Deus era a cabeça do corpo celeste e zelava pela paz e pelo ordenamento no céu, o monarca, seu representante na terra, era a cabeça do corpo social e responsável pela manutenção da paz e da ordem em seu reino. Essa ideia de realeza era baseada na teoria do “vigário de Deus” que tentava mostrar como a estrutura social estava organizada de acordo com os desígnios divinos.

Assim, não há dúvidas de que o elemento jurídico foi fundamental para o reinado de Fernando III e Afonso X e de que ambos propuseram renovações nesse sentido, porém cabe uma discussão sobre se esse projeto tinha um caráter centralista ou não, e o que se entende por essa centralidade. É sobre isso que trataremos a seguir.

Instrumentalização do direito como estratégia de centralização política?

Muitos autores entendem que a renovação jurídica colocada em prática por Fernando III e Afonso X, principalmente o segundo, eram parte de um projeto político de caráter centralista, no sentido de objetivar a concentração de poderes nas mãos do monarca, consequentemente reduzindo as forças de outras parcelas da sociedade, como a nobreza e o clero.

José Maria Monsalvo Antón em sua *Historia de la España Medieval* (2014) afirma que no século XIII todas as monarquias hispânicas utilizaram-se de desenvolvimentos institucionais de tipo centralizador. No caso castelhano, destaca-se a figura de Afonso X com suas reformas institucionais, políticas e “tras un plan excesivamente adelantado a su época, basado em la idea de una legislación regia y una idea de soberania muy moderna”. Antón, ressalta que algumas medidas implementadas por Afonso foram a presença de alcaides régios em muitas municipalidades e a existência de *pleitos do rey*, onde os juízes seriam nomeados pelo monarca para julgar casos mais graves, geralmente envolvendo questões criminais.

Além disso, passou a funcionar um tribunal específico, na corte régia, com juízes ou alcaides de corte para os casos comuns e *alcaldes de alzada* para os casos de apelações (ANTÓN, 2014, 224). Com isso, ele corrobora com a ideia de uma tentativa de centralidade,

onde o direito foi mobilizado como parte do projeto da monarquia, e entende ainda que este já continha elementos “embrionários” que viriam a ser melhor desenvolvidos na modernidade.

Renata Vereza, no artigo intitulado *A monarquia centralizadora e a articulação jurídico-política do reino: Castela no século XIII* (2013), também advoga favoravelmente a essa ideia de centralização. Ela argumenta que o tamanho do território auxiliava na hegemonia do reino e era utilizado pelos reis para assegurar sua posição de defensor da cristandade, afirmando seu poder interna e externamente. As disputas com a nobreza e o clero apenas aumentavam a necessidade de reforço de poder e legitimidade monárquico.

Os reis castelhanos, Fernando III e, especialmente, Alfonso X, buscaram paulatinamente afirmar essa preponderância interna e externamente, iniciando de forma mais sistemática um programa de centralização, onde o monopólio da justiça e sua consequente territorialização eram pontos basilares. (VEREZA, 2013, 56).

Adeline Rucquoi em *História Medieval da Península Ibérica* (1993) concorda com esse posicionamento e diz que “As perturbações devidas à nobreza, se encham as crônicas, retardaram, mas não entravaram, o processo de centralização, de gênese de um estado moderno, que caracterizava o reino desde o século XIII.” (RUCQUOI, 1995, 185). Ela vai além ao trabalhar os fundamentos do poder real na península em *De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España* (1992), onde afirma que existia uma tradição centralizadora na península que favorecia essa atitude pelos monarcas, e as relações desta com o direito.

En una sociedad mayormente urbanizada, con tradición de centralización del poder, y con un derecho escrito que garantiza sus derechos a todos los súbditos del rey, el gesto, con su teatralización y el poder mágico que conlleva, no desempeña el mismo papel que en las sociedades orales de los confines del mundo civilizado. (RUCQUOI, 1992, 63).

Apesar de haver uma aparente contradição entre esse poder real centralista e a pluralidade de *fueros*, privilégios e sistemas de dominação ali presentes, isso está de acordo com a ideia do direito romano de *imperium*, que não pressupõe uma unidade interna, e sim o reconhecimento de todos os súditos da autoridade como sendo a instância mais alta no território (RUCQUOI, 1992, 66-67). Dessa forma, era possível se ter a tentativa de centralização de poder expressa, por exemplo, nas fontes jurídicas, ainda que na prática vigorasse a pluralidade e certa liberdade que não era incompatível com a ideia de *imperium*.

Encontramos um contraponto interessante em *Revisitando o problema da centralização do poder da Idade Média. Reflexões historiográficas* (2014) de Maria Filomena Coelho, onde

a autora discute como a ideia de centralização na Idade Média tem sido alvo de debate entre os historiadores. Em sua concepção há que se atentar para a tentativa de explicar as monarquias medievais através dessa perspectiva centralizadora, que se traduziria em um poder dominante que exerce seu governo de cima pra baixo e que visa uma concentração que eliminaria e submeteria os demais poderes.

Ela entende que o papel do monarca, bem como sua pretensão, era mais atuar como conciliador, pois a própria concepção medieval entendia que cada um tinha sua função e que todos concorriam para o bom andamento da sociedade. Outra crítica da autora está em tentar atribuir ao medievo aspectos embrionários do Estado Moderno, desconsiderando quaisquer outras questões que não atendam a esse sentido de “desenvolvimento” ou “evolução”, uma ideia típica do nacionalismo do século XIX que via aí uma fase de transição, caracterizada por descentralização e anarquia, onde qualquer elemento identificado com centralismo seria tido como válido em detrimento dos demais.

Tanto Renata Vereza quanto Filomena Coelho chamam atenção para que o rei era parte da nobreza e estava em constante articulação com este grupo, sendo uma relação permeada de conflitos e acordos, mas nunca pretendendo a eliminação de uma das partes. Nas palavras de Filomena:

O fato é que a historiografia tem dificuldade em explicar uma dinâmica que parece, à primeira vista, antagônica: por um lado, identifica-se o fortalecimento do poder régio, mas, por outro, percebe-se também uma crescente influência da alta nobreza dentro dos aparatos burocráticos. Assim, a conclusão aponta não para a contradição, mas para a composição: o poder régio consolida-se na medida em que possibilita que a nobreza governe com o rei, no interior do Estado. Essa situação de domínio corporativo é benéfica tanto para o rei quanto para a nobreza. (COELHO, 2014, 59).

Assim, entendemos que o direito foi um aspecto fundamental para o projeto político dos monarcas castelhano-leoneses Fernando III e Afonso X, atuando no sentido de organização do reino. Mais do que um caráter centralista, entendido como um poder absoluto que submete os demais e que representa o nascimento do Estado Moderno, ele tinha uma função de afirmação do poder régio e de sua legitimidade. As disputas com a nobreza e o clero se davam em torno da manutenção de privilégios e da participação política, e o que havia era a tentativa de cada parte deste grupo de assegurar seu papel e reforçar sua posição, mas cada um atuando como parte de um mesmo corpo e todos sendo necessários ao bom funcionamento do reino, tal qual sua própria concepção corporativa de poder.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

FUERO Juzgo. Edición de la Real Academia Española, 1815. Colección Leyes Históricas de España. Estudio preliminar de Santos. M. Coronas. Madrid: Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

FUERO Real de Alfonso X El Sabio. Edición de La Real Academia de la Historia, 1836. Colección Leyes Históricas de España. Estudio preliminar de Antonio Pérez Martín. Madrid: Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

Bibliografia

ANTÓN, José Maria Monsalvo. Rey y reyno. Realeza, espacios políticos y poderes em las monarquías hispánicas (siglos XI-XII). In: ANTÓN, José Maria Monsalvo. (coord.). *História de la España Medieval*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2014.

BEJDER, Marta Silveira. O rei e a lei: definições do poder real na análise do Fuero Juzgo. In: *Anais eletrônicos do XIII Encontro de História da ANPUH/RJ*, 2008, Seropédica/RJ. 9 p. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212931726_ARQUIVO_anpuhregional2008.pdf. Acesso em: 11 ago. 2020.

COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média: Reflexões historiográficas. In: ALMEIDA, Néri de Barros; NEMI, Aná Lúcia Lana; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. (orgs.) *A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014. p.39-62.

FALCON, Francisco. História e Poder. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 1997.

FITZ, Francisco Garcia. *Edad Media: guerra e ideologia, justificaciones jurídicas y religiosas*. Madrid: Sílex, 2003.

GONZÁLEZ, Julio González. Época de Fernando III. In: PIDAL, Menéndez. *Historia de España*. Tomo XIII La expansión peninsular y mediterránea (c. 1212-c. 1350), Volume I La corona de Castilla, Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1990. p. 4-88.

MACDONALD, Robert A. Problemas políticos y derecho afonsino considerados desde tres puntos de vista. *Anuario de historia del derecho español*, n. 54, 1984. P. 25-54. Disponível em: https://boe.es/publicaciones/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?lang=eu&id=ANU-H-1984-10002500054. Acesso em: 07 set. 2019.

MARTÍNEZ, H. Salvador. *Alfonso X., the Learned: a biography*. Tradução: Odile Cisneros. Brill: Leiden, 2010.

- MOXÓ, Salvador de. Época de Alfonso X. In: *Historia de España*. Tomo XIII La expansión peninsular y mediterránea (c. 1212-c. 1350), Volume I La corona de Castilla, Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1990. p. 90-206.
- NIETO SORIA, José Manuel. Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII. *Anuario De Estudios Medievales*, Vol. 27, n. 1, 1997. p. 43–101. Disponível em: <https://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/642>. Acesso em: 04 jun. 2021.
- REIS, Jaime Estevão dos. O panorama legislativo dos territórios da Coroa de Castela no início do reinado de Alfonso X, o Sábio. *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, n. 16, p.260-285, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4335163>. Acesso em: 04 mar. 2021.
- RIBEIRO, Luiz A. O. *Rei versus nobreza: a revolta nobiliária de 1272-1273 na Crónica de Alfonso X* 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2017. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/4619>. Acesso em: 07 set. 2021.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana: expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: CSIC, 1994.
- RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- _____. De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. *Relaciones: Estudios de Historia e Sociedad*, México, v. 13, n. 51, p. 55-100, 1992.
- TOMÁS Y VALIENTE, F. Conceptos Preliminares. In: *Manual de Historia del Derecho Español*. Madrid: Tecnos, 2004. p. 25-26.
- VEREZA, Renata. A monarquia centralizadora e a articulação jurídico-política do reino: Castela no século XIII. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. V.5, N. 1, 2013, p. 52-66. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337327390004>. Acesso em: 04 jun. 2021.

ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: A NOÇÃO DE *LIBERTAS* NA PERSPECTIVA DE GUILHERME DE OCKHAM (1285-1347)

Mayara Stephane Gomes¹

Introdução

No período medieval, essencialmente entre os séculos XIII e XIV, eclodiu uma questão acerca da relação entre o poder civil e o poder religioso. A problemática incidia, fundamentalmente, sobre a disputa de quem, de fato e de direito, mantinha a legitimidade do poder: o papa ou o governante civil, neste caso, rei ou imperador. A temática é conhecida pela historiografia como a disputa sobre a *plenitudo potestatis*, buscando compreender a quem cabia à plenitude do poder, ou ainda se existia tal plenitude.

O tópico ganha importância, à época, na medida em que o tipo de relação (harmônica ou conflituosa) estabelecida entre ambos os poderes, necessariamente influía na vida de todo o tecido social. Grosso modo, houve três posições que se destacam e podem ser expressas, da seguinte maneira: (i) os que sustentavam a primazia do poder religioso (poder espiritual) frente ao poder civil (poder temporal); também chamados como hierocratas²; (ii) os que defendiam a primazia do poder civil (particularmente o imperador) sobre o poder religioso; (iii) por fim, os que defendiam uma via média, segundo ambos os poderes têm uma importância equivalente e nenhum dos dois se subordina, por princípio, ao outro, cada um tendo seu próprio âmbito de atuação (o espiritual e o temporal) respectivamente.

Por razões político-teológicas Guilherme de Ockham (aprox. 1285-1350) é envolvido no debate, desenvolvendo um pensamento político de grande importância, principalmente por sua originalidade. Em suas obras, de cunho político, Ockham explana e opera com uma série de conceitos importantes para a reflexão política, tais como, lei (*lex*), liberdade (*libertatem*),

1 Mestranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH-UFG) e bolsista FAPEG. E-mail para contato: mayarastephane@discente.ufg.br.

2 A hierocracia (o governo da Igreja) constitui-se nas teorias que defendem a supremacia do poder espiritual – representado pela Igreja e centralizado na figura do papa – sobre o poder temporal. Uma explicação mais aprofundada sobre esses conceitos pode ser encontrada em BARBOSA, João Morais. “Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média”. In: Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média. Homenagem a João Morais Barbosa. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

legitimidade (*legitimationis*), dentre outros. É relevante ressaltar que as noções desenvolvidas pelo frade franciscano reverberaram e tiveram influência tanto em sua época quanto no hodierno, uma vez que seu pensamento nos traz uma reflexão sobre como o poder e a autoridade dos reis, dos príncipes, do imperador e também do papa (chefe político e religioso) deveriam ser voltados ao bem comum e não a interesses particulares. Por fim, pode-se sustentar que muitos dos conceitos desenvolvidos pelo *Venerabilis Inceptor*³ são pertinentes na atualidade no campo da filosofia política e da história.

Durante a primeira geração da escola dos Annales, período datado entre 1929 e 1949 até os dias atuais, é recorrente reflexões que circundam novas formas de percepção na investigação histórica uma vez que, desde o início do século XX as pesquisas voltadas para o Medievo se debruçam em novos campos de experiências, bem como novas perspectivas de se pensar os eventos decorrentes deste *locus*, buscando possibilidades e pensando as limitações do ofício do historiador que pesquisa tais eventos. Portanto, pensamos que perscrutar o pensamento ockhamiano seja fulcral para compreender os conflitos que circulava naquele *locus*, sendo possível também compreender a noção de liberdade (*libertas*), entendida neste sentido como princípio filosófico-teológico pela máxima: *lex christiana est lex libertatis* (a lei cristã é uma lei de liberdade), como argumento contra as posições da hierocracia. Pretende-se a partir dessa análise pensar o aporte teórico de Guilherme de Ockham por suas proposições políticas, repensando o consenso de produzir uma análise unicamente religiosa, visto que no período Medieval tais noções estiveram vinculadas. Acreditamos que repensar estes consensos seja uma das múltiplas atividades do ofício do historiador, cumprindo com a orientação de Walter Benjamin (1996) ao expor a importância de escovar a história - e os discursos eclesiásticos-, a contrapelo, propondo as considerações históricas como construções, e não cópias do passado, dessa forma, observar o passado é compreender como foi, mas, também, pensar como o mesmo foi construído.

Discorrer sobre a liberdade, em geral, já é trabalho que exige metuculoso cuidado, pois o uso desse termo, o qual dificilmente é definido com univocidade, pode provocar falsas verdades, principalmente dentro do contexto medieval, portanto, identificar a posição do autor em relação à noção de liberdade como um elemento mediador entre a religião e a política nos

3 *Venerabilis inceptor*: o “venerável iniciante” – “iniciante”, pois nunca chegou ao fim de seus estudos universitários –, mas a expressão era entendida por seus discípulos como “Venerável Iniciante de uma doutrina nova”.

tratados de Ockham é fulcral para a compreensão das disputas de poder passível ao contexto. Trazendo essa questão como instrumento para a análise de nosso objeto, a principal referência que fundamentou a noção de liberdade no *corpus* ockhamiano pode ser observada nos Evangelhos Sinóticos, onde Jesus afirma: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”⁴. E, além disso, de acordo com o Evangelho de São João, também declarou: “meu reino não é deste mundo”⁵. Destarte, dissertar sobre a liberdade na perspectiva de Guilherme de Ockham é tarefa minuciosa, pois o termo é particularmente multidisciplinar, uma vez que é muito abordado como diversos problemas discutidos na Filosofia do conhecimento e Filosofia Política⁶, por esta razão o artigo se debruça a analisar tal percepção pela abordagem histórica.

Em questões políticas, o estudo torna-se relevante devido ao caráter precursor do pensamento ockhamiano em relação a outros pensadores medievais da primeira metade do século XIV. Ao contrário de Marsílio de Pádua que punha um novo leviatã⁷ no lugar daquele que ele detestava, ou seja, o poder papal, Ockham sentia uma desconfiança profunda em relação a todas as concentrações de poder, bem como em relação a toda plenitude de autoridade, tanto no Império como na Igreja. (TOUCHARD, 1985, 248).

Guilherme de Ockham, frade franciscano, filósofo e estudioso da noção de liberdade (1285-1350)

Guilherme de Ockham foi um dos franciscanos letrados que marcou presença em Avinhão - sede do papado desde 1309, a partir do pontificado de Clemente V - e as regiões do Sacro Império Romano Germânico por onde circulou após ter fugido para juntar-se ao imperador Luís IV, da Baviera⁸, momento em que sua produção textual se torna inerente aos problemas que efervesceram no século XIV.

4 Mateus 22, 15-22; Marcos 12, 13-17; Lucas 20, 20-26.

5 João 18, 33-36.

6 A noção de liberdade é colocada como problema desde a Antiguidade em que os gregos relacionavam-na à esfera pública como é o caso de Aristóteles (384 a.C.- 322 a.C.)

7 Parte do princípio de que os homens são egoístas e que o mundo não satisfaz todas as suas necessidades, defendendo por isso que no Estado Natural, sem a existência da sociedade civil, há necessariamente competição entre os homens pela riqueza, segurança e glória.

8 Ockham viveu em Munique, defendendo e representando os interesses políticos-eclesiásticos de Luís da Baviera, até a sua morte em 1347, vítima de peste negra.

No que tange o âmbito político, marcado pelas disputas entre o Papado e o Império, é possível perceber que desde o século XI tais conflitos vinham se gestando e se intensificando a partir de 1215, com o IV Concílio de Latrão, cujo expoente foi o papa Inocêncio III (1198-1216) que se autoproclamou como *minister Christi*, demonstrando que o papa não era mais um representante de Pedro, mas o próprio ministro de Cristo, sem a intermediação de outrem. Tal evento foi a concretude da ideia de hierocracia pontifícia, que, posteriormente, iria ser defendida pelos sucessores de Inocêncio III. Ao longo deste percurso principalmente, ao fim do século XIII e início do século XIV, houve vários conflitos entre o Papado e o Império, a exemplo, o que envolveu o imperador Frederico II (1220-1245), imperador Romano Germânico, e o Papa Inocêncio IV (1243-1254)⁹, e o ocorrido entre Felipe IV, o Belo (1285-1314), rei da França, e o papa Bonifácio VIII (DE BONI, 2016).

O Menorita Inglês ainda foi acusado de doutrinas suspeitas devido às acusações de Lutterell¹⁰, sendo obrigado a comparecer em 1324 em Avinhão, onde permaneceu durante mais de três anos (1325-27), enquanto seus tratados eram analisados por ordem do papa João XXII (1316-34). O período recluso de Guilherme, em Avinhão, proporcionou-lhe entender e inteirar-se a respeito da querela existente entre o papa João XXII (1316-1334) e a Ordem Franciscana. Nesse contexto fugiu de Avinhão em 1328, em companhia de outros confrades, solicitando a proteção do imperador Luís da Baviera, sendo esse o período em que mais escreveu sobre a questão da plenitude do poder sobre as esferas espiritual e secular.

O franciscano forneceu contribuições específicas à questão da liberdade, nas quais é possível observar, a partir dos tratados políticos que escreveu, à exemplo a sua III Parte do Diálogo e o conciso Brevilóquio sobre o Principado Tirânico nos quais expõe de maneira pontual, mas não superficial, algumas de suas principais ideias sobre a relação entre o poder espiritual e temporal. Mediante a citada disputa, aborda a noção de liberdade religiosa, mas também política, uma vez que o filósofo desenvolve a ideia de uma liberdade baseada na lógica, na noção universal, destarte, o poder dos papas ser universal, bem como o poder da Igreja. Entretanto, o universal só existe em função do particular, constituído pelos fiéis.

9 Confira: COUTO, Johnny Taliateli do. Jurisdição, Direito e Bem Comum. O poder decisório papal na destituição de Sancho II. 211 f. Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da UFG, Universidade Federal de Goiás, 2019.

10 John Lutterell foi um filósofo medieval, teólogo, dominicano e cônego da catedral de Salisbury. Ele foi chanceler da Universidade de Oxford de 1317-22 e foi João Lutterell, que denunciou Ockham por heresia ao papa João XXII, em 1324.

Por isso Ockham defende a limitação no poder desde o universal, os sumos Pontífices, visto que, tal poder universal existe e exerce jurisdição pela legitimidade que lhes deram os fiéis. (ROCHA; GOMES, 2020, 276). Desse modo, a concepção de liberdade permeia as relações conflituosas entre os líderes religiosos e civis nas disputas de poder, pois na sociedade medieval, o poder é um fenômeno abrangente de relações geradas, transmitidas e apropriadas por atores sociais daquele contexto, e, portanto deve ser compreendido na dinâmica social (SILVA, 2012, 96). Logo, é preciso pensar que a política medieval está para além das instituições religiosas ou seculares, e ainda conceber que no âmago destas instituições se desenvolve o fenômeno de poder formado pela particularidade e complexidade das interações sociais¹¹ que fogem aos modelos organizacionais de jurisdições e Instituições, e se abrem às relações políticas de grupos específicos (BARROS, 2009, 292).

A liberdade designa a vontade humana referente à capacidade de produzir efeitos contrários, isto é, conota a escolha de querer ou não alguma coisa no concreto a partir do que sua razão lhe propõe. Ockham concebe a liberdade no âmbito da práxis, sendo uma liberdade ativa (ECO, 2014, 382). Neste ponto, a liberdade na concepção ockhamiana é influenciada pela concepção aristotélica sobre a mesma temática, em que consiste ao sujeito que possui a razão escolher caminhos virtuosos ou viciosos, o fato da vontade de escolha e da possibilidade de poder escolher, remonta a ideia de liberdade. Outro ponto pensado por Ockham sobre a liberdade é a relação à questão ética. Segundo Ockham, “nenhum outro ato senão o ato da vontade é necessariamente virtuoso”¹², isto é, apenas as ações humanas de caráter volitivo podem ser moralmente compreendidas como virtuosas e/ou viciosas. O ato da vontade, com percepções intrinsecamente virtuoso e/ou vicioso dependem da intenção sendo estas boas e/ou más e com a finalidade, sendo estas, louváveis e/ou censuráveis que o movem. Desse modo, a ação recebe sua valoração moral do ato volitivo que a causou. “O ato volitivo é, portanto, primariamente bom ou mau, enquanto o ato efetivo é, apenas, secundariamente bom ou mau, na medida em que está em conformidade com o ato da vontade (intenção e finalidade) que o impeliu” (BORGES, 2018, 16-17).

11 Para o autor, o cerne do que consideramos poder são as relações sociais e não apenas instituições. SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. Revista *Signum*, v. 14, n. 1, pp. 92-102, 2013, p. 96.

12 Quodlibeta Septem, quodlibet III, questão 14 (Opera Theologica, vol. IX, p. 253, linhas 9-10).

Outra abordagem, talvez a mais original de todas elas, tem por locus sua *Opera Política*¹³. Esse novo enfretamento do tema da liberdade surge quando o *Venerabilis Inceptor* se depara com as candentes questões políticas de sua época, a saber, as conflituosas relações de poder entre Igreja/Papado e Império/Reinos¹⁴. Os sumos pontífices romanos, com base nas Sagradas Escrituras e no Código de Direito Canônico vigente, afirmavam sua legitimidade em possuir a plenitude potestatis in spiritualibus et in temporalibus, isto é, a plenitude do poder, tanto no âmbito espiritual, como na esfera temporal, sendo essa visão de cunho hierocrata. Destoante a esta perspectiva, Ockham coloca-se contrário a tal doutrina, considerando-a uma patente heresia¹⁵: Se o papa possuísse regularmente essa pretensa plenitude de poder, por conseguinte, abalaria a liberdade humana – a liberdade evangélica garantida pela lei cristã – e ao fazê-lo contrariaria tal princípio escriturístico; tornando-se, portanto, um herege¹⁶.

O frade inglês era contra a plenitude do poder do papa, pois embora ele fosse o representante de Cristo na Terra, antes de tudo ele era um ser humano e como homem podia se deixar levar por influências externas, tais como interesses políticos, econômicos, etc., e incorrer em erro. Em sua filosofia política, Ockham deixa transparecer que o papa “não possui poder, possui autoridade – auctoritas – aquele poder moral que dispensa a força das armas” (DE BONI, 2006, 127). Tais considerações são importantes, principalmente ao refletirmos que

13 De acordo com José Carlos Estêvão, nas obras políticas ockhamianas, “[...] ocorre um uso inusitado, a seu tempo, da noção de liberdade. Como diz Lagarde, ‘a originalidade [de Ockham] sobre todos os seus predecessores foi haver invocado um novo slogan para opor-se às investidas do espiritual sobre o temporal: o da liberdade cristã’. A plenitude de poder que se arrogava o papado seria a negação de toda a forma de liberdade, e o Autor entende que o cristianismo é a ‘lei da perfeita liberdade’. Tal formulação é, talvez, o melhor achado retórico de Ockham”. (ESTÊVÃO, *Liberdade e Presciência em Ockham*, p. 369). Conferir: LAGARDE, Georges de. *La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Volume IV. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1962, pp. 85-86.

14 Sob este prisma teológico-político, Ockham discorre sobre a liberdade humana, basicamente, nos seguintes trechos de sua *Opera Política*: *Tractatus contra Benedictum*, livro VI, cap. 4 (*Opera Política*, vol. III, pp. 275-277); *An princeps*, capítulos 2, 5 e 6 (*Opera Política*, vol. I, pp. 230-236 e pp. 242- 252); *Dialogus*, parte III, tratado I, livro I, capítulos 5, 6, 7 e 12 (edição crítica disponível em PDF no website da British Academy, pp. 130-139 e pp. 150-151); *Breviloquium de principatu tyrannico*, livro II, capítulos 3, 4 e 17 (*Opera Política*, vol. IV, pp. 113-116 e pp. 146-148); *Octo quaestiones de potestate papae*, questão I, capítulos 6 e 7 (*Opera Política*, vol. I, pp. 29-38); *Consultatio de causa matrimoniali*, passim (*Opera Política*, vol. I, pp. 278-286) e *De imperatorum et pontificum potestate*, capítulos 1, 3, 4, 9 e 11 (*Opera Política*, vol. IV, pp. 282-284, pp. 286-288, pp. 299-301 e pp. 302-303). Todos esses textos foram vertidos em português e veemente analisados por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e/ou Luis Alberto De Boni.

15 Uma heresia designa uma doutrina ou uma opinião considerada como errônea em relação a um dogma religioso dado.

16 O sumo pontífice vigente a época era o então papa João XXII no qual Ockham compreende as ações do papa em relação à ordem terceira de Francisco, principalmente no que se referi aos frades da corrente dos espirituais, como um ato de heresia por parte do pontífice, à vista disso, o papa era ilegítimo na concepção do filósofo. Ockham (1999, p. 220-253) chegou a enumerar vinte e nove erros na definição de João XXII sobre a pobreza de Cristo, além de confrontá-lo em relação ao ato de contradizer seus antecessores.

a plenitude do poder em suas duas esferas, ou seja, um único sujeito sendo possuidor de ambos os poderes não se relaciona com a ideia de liberdade. Estas noções – plenitude do poder e liberdade – são contraditórias.

A noção de liberdade como crítica a doutrina hierocrática: a liberdade religiosa e política em Guilherme de Ockham

Contribuindo para a discussão que abrange a liberdade evangélico-cristã, optamos em compreender de que forma a concepção de liberdade em Ockham serve como crítica à plenitude do poder papal. É oportuno relembramos que a doutrina hierocrata defendia a observância dos dois poderes – espiritual e temporal – nas mãos de um único sujeito, o papa. Ockham, por sua vez, foi um astuto crítico dessa doutrina. Tais críticas são notáveis em várias obras escritas pelo filósofo no percurso de sua vida, principalmente após a fuga de Avinhão juntamente com seus confrades espirituais¹⁷. Não pretendo aqui fazer toda a genealogia histórica dos conflitos entre os representantes da Igreja, os vigários de Cristo, e os representantes do poder secular, mas é possível percebê-la desde a querela das investiduras¹⁸, que culmina na divisão dos poderes e nas tensões entre os mesmos, gerando a disputa acerca da *plenitudo potestatis*.

Neste sentido, o franciscano foi um dos grandes intelectuais a questionar teoricamente o projeto de supremacia dos eclesiásticos da Santa Sé Romana. Deve-se ressaltar que Ockham indagou igualmente os objetivos dos representantes do poder secular. De fato, as relações de poder entre Igreja e as múltiplas jurisdições políticas, seja respectivamente o Império Romano, Império Bizantino, Sacro Império Romano-Germânico e Reinos da França, da Inglaterra, da Espanha etc., caracterizam-se, por oscilarem e por ilustrar, essencialmente, uma espécie de

17 Espiritual (ou Espirituais) é um termo genérico que se refere a uma variedade heterogênea de grupos franciscanos, os quais convinhavam, entretanto, na defesa de uma observância radical do voto de pobreza. A eles se opunham os ditos Frades da Comunidade que, por sua vez, defendiam uma atenuação das exigências impostas por esse voto. Para uma exposição pormenorizada, conferir: FALBEL, Nachman. Os Espirituais Franciscanos. São Paulo: Perspectiva, 1995.

18 Resumidamente, e de forma simplória, a querela das investiduras foi um movimento no qual a Igreja protestava contra a nomeação de bispos e papas pelo Imperador. O poder papal, no século X, estava enfraquecido. Sob este contexto os imperadores germânicos nomeavam os papas e bispos, contudo, os clérigos da Abadia de Cluny, na França, manifestaram-se exigindo maior autonomia à Igreja, pois queriam tomar o poder de escolha de seus membros para si. Durante o reinado de Henrique IV, o conflito entre as partes chegou ao seu ápice, uma vez que conflitos entre o papa e os imperadores se intensificaram, surgindo a divisão dos poderes.

revezamento. Trocando em miúdos, a cristandade no período medieval, se vê, ora estando o poder imperial/régio hierocraticamente absorvido pelo poder papal, sendo assim, o papa um legítimo possuidor dos dois poderes: *temporalibus et in spiritualibus*, ora estando o poder eclesial teocraticamente subsumido ao poder secular, isto é, os senhores imperiais/reis tornando-se senhores do Império/Reino e da Igreja (BORGES, 2018, 42). Um exemplo disso é a humilhação imperial em Canossa (séc. XI), quando o excomungado, o imperador Henrique IV, implorou pelo perdão do papa Gregório VII, ou o atentado papal em Anagni (início do séc. XIV), quando os aliados de Felipe IV, o Belo, invadiram os aposentos de Bonifácio VIII, fizeram-no prisioneiro e, segundo a lenda, o teriam agredido (ROSA, 2012, 17-35).

Os embates entre tais poderes, em suma, percorreram até o hodierno de nosso filósofo com os conflitos entre João XXII¹⁹ e Ludovico IV da Baviera²⁰ que se deu por motivos da recusa do pontífice em reconhecer a legitimidade da eleição do Bávaro que avocou para si, mediante a decretal *Si fratrum*, a jurisdição e o governo sobre Império. Mediante a esses conflitos, Ockham em suas obras destaca essa problemática trazendo reflexões voltadas aos limites do poder, principalmente ao poder espiritual, destacando que os dois poderes são de extrema importância, porém, que os dois gládios não poderiam estar sobre o poder do sumo pontífice, sendo necessário passar o poder secular aos imperadores para assim haver uma harmonia entre os poderes, em nome do bem comum.

Analisando os documentos à luz da História das Ideias Políticas, podemos notar que existem diferentes formas para entender o poder na Idade Média, uma delas se relaciona com a antagonia vinculada à ideia de liberdade. Segundo De Boni:

[...] a plenitude do poder e liberdade são conceitos contraditórios, que se excluem mutuamente: a plenitude do poder é algo que destrói tanto o cristão quanto o cidadão, porque rouba-lhes a liberdade” (DE BONI, 2003, 305).

Desta forma, a doutrina da plenitude do poder papal é apresentada, discutida e refutada por Ockham em diferentes momentos em suas obras como na *Opera Politica. en*

19 Cf: SOUZA, Armênia Maria de. “O Pontificado de João XXII (1316-1334)”. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII e João XXII. Braga: Axioma, 2016, pp. 211-260

20 Cf: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII”. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). Igreja e Estado. Braga: Axioma, 2016, pp. 261-304.

passant na Primeira Parte do Diálogo²¹, nos ditos “escritos de ocasião” (tais como, o Contra Benedito, o Pode um príncipe, o Brevilóquio, a Consulta e o Sobre o poder)²², nas Oito questões²³ e na Terceira Parte do Diálogo²⁴. Obras estas que esboçam bem a metodologia utilizada pelo autor, mas que, em algumas delas, principalmente seus diálogos, como é o caso da Terceira Parte do Diálogo, o historiador deve ficar atento para que possa compreender o que, de fato, é o argumento defendido pelo mestre (Ockham). Sem dúvidas, o problema sobre a querela do poder é o eixo central das obras políticas do Venerabilis Inceptor. Todavia, o cerne de seu pensamento político é contrário à plenitude do poder, seja eclesial ou secular, pois ambos vão ao oposto da liberdade.

Relativo aos tratados políticos de Ockham como nas Oito questões, o Menorita Inglês afirma que a liberdade é o “que algumas pessoas consideram o mais sólido”²⁵; e na Terceira Parte do Diálogo, com ênfase ainda maior, e de forma direta, expõe que “este é o mais importante ou um de entre os mais relevantes fundamentos ou razões pelo qual algumas pessoas dizem que o papa não possui tal plenitude do poder”²⁶. Na Terceira Parte do Diálogo Ockham expressa o célebre e original argumento da liberdade:

De fato, por força da instituição de Cristo, a lei cristã é uma lei de liberdade [lex christiana est lex libertatis] com respeito à Antiga Lei, a qual, em comparação com a Nova Lei, foi uma lei de servidão. Ora, se o papa tivesse recebido de Cristo tal plenitude do poder, a tal ponto que pudesse fazer tudo que não se opusesse à lei divina nem à lei natural, por força da instituição de Cristo, a lei cristã seria uma lei de intolerável servidão e com muito maior

21 Conferir: Primeira Parte Diálogo, livro VII, cap. 67. Conferir ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de. “Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis”. In: D’AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). *Studium Philosophiae*. Buenos Aires: Rhesis, 2014, pp. 136-151.

22 Conferir: Contra Benedito, livro VI, capítulos 1 a 6; Pode um príncipe, capítulos 1 a 6; Brevilóquio, livro II; Consulta, passim; Sobre o poder, capítulos 1 a 14. Conferir ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de. “A plenitudo potestatis papalis nos ‘escritos de ocasião’ de Guilherme de Ockham”. In: Revista da Faculdade de Letras, Porto, v. 29, 2012, pp. 31-71; com base, especificamente, no Brevilóquio e no Sobre o poder, SOUZA, José Antônio de C. R. de. “O conceito de plenitudo potestatis na Filosofia Política de Guilherme de Ockham”. 1975. 211 folhas. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

23 Cf: Oito questões, questão I. E ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de; COUTO, Johnny T. do. “O conceito de plenitudo potestatis na primeira questão das Octo quaestiones de Guilherme de Ockham O. Min.”. In: Revista da Faculdade de Letras, Porto, vols. 27-28, 2010-2011, pp. 21-89.

24 Cf: Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I; Terceira Parte do Diálogo, tratado II, livro I, cap. 23. Conferir ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de. “O significado de plenitudo potestatis na Terceira Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham”. In: MAGALHÃES, Ana Paula Tavares; LIMA, Marinalva Silveira (Orgs.). *Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2016, pp. 217-245.

25 Oito questões, questão I, cap. 6, trad. Souza, p. 41.

26 Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 6, trad. Souza, p. 88.

servidão do que houve na Antiga Lei. Logo, o papa não recebeu de Cristo tal plenitude do poder, tanto na esfera espiritual quanto na temporal²⁷.

O frade inglês interpreta a noção de liberdade em relação à lei cristã ou evangélica, como uma lei de perfeita liberdade o que, ademais, ainda é validado pela autoridade de Santo Agostinho, cujas asserções foram inseridas no *Decreto de Graciano*: “[...] é indiscutível que a misericórdia de Deus quis que a mesma religião [cristã] permanecesse livre [...]”²⁸. Sob essas premissas caso o papa possuísse a plenitude do poder, a lei cristã seria uma lei de servidão insuportável e, até mesmo, maior do que a servidão da Lei Antiga. Tal era o argumento articulador à crítica sobre plenitude do poder papal, uma vez que, se o papa possuísse os dois gládios, os cristãos seriam servos do mesmo e não possuiriam a condição livre de vontade ou escolha. Com efeito, caso o papa tivesse a plenitude do poder, poderia realizar muitas arbitrariedades, o que mais uma vez retiraria a escolha dos cristãos, sendo esse o oposto de liberdade²⁹. Ockham interpreta que pela lei evangélica é infundado que os cristãos se tornem servos do papa, assim como não é legítimo o líder religioso onerar os cristãos contra a vontade destes. Caso tentem fazê-lo, tal fato não possui valor jurídico, portanto, é nulo (OCKHAM, 1340-41, 50).

É necessário, ao pensarmos a liberdade sob perspectiva ockhamiana, destacar, também, a função da liberdade negativa. Basicamente, a liberdade evangélico-cristã, entendida negativamente, consiste na “negação da coerção e do constrangimento externo, isto é, nega que seu fundamento – a saber, a lei evangélico-cristã – possa estribar a privação da liberdade de quem quer que seja” (BORGES, 2018, 92). Isto demonstra que, por razões legislativas ou por leis que não a cristã, caso um sujeito fosse levado à condição de servidão, a liberdade evangélica não poderia ser reivindicada. Todavia, aqueles que fossem cristãos, pela força da lei cristã não poderiam ter sua liberdade tolhida.

27 Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, pp. 84-85.

28 Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 86. Conferir: *Decretum Gratiani*, distinção 12, cânone 12, ed. Friedberg, coluna 30.

29 “[...] Do que foi explanado, conclui-se que a predita opinião acerca da plenitude do poder do sumo pontífice não só deve ser considerada como falsa, mas também herética, dado que manifestamente se opõe à Sagrada Escritura, que afirma que a lei cristã é uma lei de liberdade, e, conseqüentemente, por meio da lei cristã, os cristãos não se tornam servos de qualquer mortal, mas são livres, em razão do que respeita à lei evangélica. E, como afirmam tais pessoas, ela é perniciosa e perigosa porque, se, conforme seu arbítrio, o papa usasse tal poder privando os reis de seus reinos e os outros cristãos de seus bens e os submetesse à servidão ou aos trabalhos servis, surgiriam cismas e dissensões, batalhas e guerras entre os cristãos e, ainda, um perigo e um dispêndio a toda Cristandade”. (OCKHAM, Guilherme de. Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, pp. 87-88.)

Como já exposto, Ockham é um pensador que escreve sobre a querela dos poderes por uma via média. No que tange a sua concepção de liberdade, é possível notar o mesmo processo. Uma vez que o papa não devesse possuir a plenitude do poder, Ockham deixa claro em seus tratados, essencialmente na Terceira Parte do Diálogo, que o sumo pontífice não deve ser proprietário dos dois poderes. Contudo, em casos particulares o papa poderia possuir tal plenitude, mas de forma ocasional e efêmera³⁰, para que o poder máximo nas mãos de um não entrasse em conflito com a liberdade dada por Deus e a natureza. Observa-se, a exemplo, na obra, Oito questões sobre o poder do papa, ao tratar do livro extra das decretais que compete ao juiz eclesiástico suprir a negligência do juiz secular³¹.

Eis que esta liberdade definida pela lei perfeita, a lei cristã ou liberdade cristã/religiosa pode, também, ser entendida como liberdade política? Na perspectiva ockhamiana, a liberdade evangélico-cristã deve ser caracterizada, duplamente, como liberdade religiosa e política³². Ao defender a liberdade evangélico-cristã, seja uma lei religiosa, espiritual, Ockham não estipulou que tal lei libertasse o ser humano apenas espiritualmente. Neste sentido, não existe condições ou cláusulas que exponha ou defina a unicidade para tal fim, o que subentende que

30 “[...] por força da lei divina, tanto na esfera temporal quanto na espiritual, o papa ocasionalmente possui a plenitude do poder, não simplesmente, mas ocasionalmente, a qual, embora não seja pleníssima, entretanto, é grande, singular e muito extensa. De fato, graças à mesma, num caso particular, ele pode transferir impérios e reinos, privar os reis, os príncipes e qualquer outro leigo de seus direitos e bens e transferi-los a outros. Na esfera espiritual, num dado caso, também pode fazer tudo. Todavia, não é fácil arrolar, [explicitamente] e em particular, todos os casos nos quais ele pode fazer as preditas coisas, ou algumas delas e, talvez, em termos gerais, não seja possível ensinar algo sobre isso, mediante o que se possa, com segurança, saber de tal coisa e sem erro, máxime, da parte dos simples, isto é, quando o papa pode e não pode fazer tais coisas e o que pode fazer neste ou naquele caso, pois, de fato, num caso pode fazer tais coisas e num outro de modo algum pode fazê-lo”. (OCKHAM, Guilherme de. Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, pp. 113-114).

31 “[...] Ora, julgar aqueles que estão envolvidos com crimes seculares parece ser máxime incompatível com as atividades da ordem sacerdotal, e, no entanto não é, porque, de fato e de direito, o ato de julgar tais crimes compete ao juiz eclesiástico no caso de haver negligência do juiz secular” (OCKHAM, 2002, p.30).

32 “Plenitude do poder e liberdade são conceitos contraditórios, que se excluem mutuamente: a plenitude do poder é algo que destrói tanto o cristão quanto o cidadão, porque rouba-lhes a liberdade. Por isso, não se pode apelar para o bem comum a fim de justificar a plenitude do poder e, graças a este subterfúgio, suprimir depois a liberdade. A noção de liberdade é, pois, a chave para a compreensão do pensamento político de Ockham. A ordem do estado é, para ele, uma ordem fundamentada na liberdade dos indivíduos, e a liberdade dos indivíduos é o elemento ordenador do estado. [...] A liberdade religiosa que o papa deve respeitar possui uma contra-face na liberdade civil que o imperador (e o papa) também deve respeitar. [...] Há uma correlação entre a liberdade religiosa e a liberdade civil” (DE BONI, Luis Alberto. “‘Estado’ e ‘sociedade civil’ em Guilherme de Ockham”. In: De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 305, 306 e 308). “En fin, Ockham se muestra así como un abogado de la libertad: libertad del poder civil que no puede quedar sujeto (en su propio ámbito) al poder eclesiástico; libertad de la Iglesia en aquello que le es peculiar (por eso no convendrá un príncipe infiel para una mayoría de cristianos cuya fe puede poner aquél en peligro); libertad de los súbditos ante cualquiera de las dos potestades (súbdito sí, pero no esclavo)” (PEÑA EGUREN, Esteban. La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el “Dialogus, pars III”). Madrid: Encuentro, 2005, pp. 436-437).

a liberdade pode ser entendida, tal qual ao espaço temporal, isto é, político. O Menorita Inglês procura evidenciar em meio à dialética – mestre e discípulo – que a noção de *libertas* vai além do viés religioso³³. Destarte, não seria o papa o possuidor da plenitude do poder, mas a liberdade evangélico-cristã é que possui tal plenitude, como pode ser observado nos comentários de Guilherme de Ockham a Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios: “[...] “Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade”, extraindo o juízo de que a liberdade é colocada em sentido amplo. Portanto, o Apóstolo entende que onde está o Espírito do Senhor, não há somente a liberdade da servidão oriunda da Antiga Lei³⁴, mas também há aí liberdade de toda servidão, no tocante às obras exteriores, isto é, de tanta e tamanha servidão como aquela que havia na Antiga Lei.³⁵ A liberdade cristã da Nova Lei, segundo Ockham sustenta o ideal de que

[...] por força da lei evangélica [*per legem evangelicam*], ninguém era levado a uma escravidão maior do que aquela que havia na Antiga, isso, em razão da lei evangélica [*per legem evangelicam*], ninguém pode se tornar escravo do papa” (OCKHAM, 2012, 93).

Os argumentos propostos coligem a compreensão sobre a plenitude de poder defendidos pelos sumos pontífices romanos, estes que, buscavam legitimar o uso dos poderes - espiritual (religiosa) e temporal (política) – em uma única pessoa, o papa. Ockham, por sua vez, colocou em xeque tais argumentos. Ora, a liberdade evangélico-cristã (*lex christiana est lex libertatis*) é, justamente, o princípio que refuta a plenitude do poder reivindicado pelos pontífices, regularmente, em ambas as esferas. Logo, a liberdade na concepção do *corpus* ockhamiano demonstra que a liberdade religiosa é também política, pois se fosse unicamente espiritual, não poderia impugnar o pretense poder temporal dos papas, mas somente o seu poder espiritual.

33 “[...] posto que a lei evangélica, conforme a verdade da Escritura Divina é mais lei de liberdade do que a Antiga Lei, por seu intermédio, os cristãos não estão sujeitos nem à servidão da lei mosaica, nem a qualquer outra servidão exterior, igual ou maior do que aquela que havia na Antiga Lei. Por isso, aqueles textos citados que também falam da liberdade dos cristãos no contexto da servidão da Antiga Lei devem ser entendidos no que concerne à liberdade de toda servidão tanto quanto aquela que havia na Antiga Lei”. (OCKHAM, Guilherme de. Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, pp. 88-89.)

34 A Nova Lei liberta, neste sentido, da observância da Lei Antiga, ou também chamada de Mosaica, a qual possuía mais minuciosidades.

35 Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 92. Conferir: 2 Coríntios 3, 17.

Diante disso, foi possível perceber a partir das obras políticas do frade que a liberdade evangélico-cristã é entendida como: (i) liberdade religiosa, espiritual, com a função de libertar os cristãos da servidão do pecado; (ii) liberdade político-religiosa, por libertar os cristãos da Lei Mosaica, ou seja a lei de Moisés. Aqui, podemos entender a libertação em dois sentidos, em relação ao saber religioso (ritualístico, litúrgico e espiritual) e político (temporal, secular e civil); (iii) liberdade essencialmente política, a qual expõe que ninguém pode ser escravizado, nem submetido à servidão nem subjugado por qualquer mortal, seja o líder religioso e vigário de Cristo, papa. Tampouco, tal liberdade não alforria o sujeito que já for escravo ou servo por força de outras legislações ou por outra razão que não a lei cristã.

Considerações finais

Os tratados políticos de Guilherme de Ockham elucidam os conflitos entre Igreja e as demais jurisdições do cenário político, mesmo que ambos sejam correlacionados e contribui para uma chave de interpretações sobre tais embates. O frade inglês entende que o cristianismo é a 'lei da perfeita liberdade', à qual, no século XIV não estava sendo concretizada com o pontificado de João XXII. A ampla literatura produzida pelo Menorita Inglês consiste em atuar contra a plenitude do poder em qualquer das esferas, mas, sobretudo em relação ao poder papal, visto que as ideias hierocratas vinham crescendo. Dessa forma, Ockham desenvolve seu pensamento no intuito de limitar o poder do pontífice em relação ao direito natural e divino dos cristãos. Cabe dizer que a crítica que Ockham produz em relação à plenitude do poder papal não pode ser apenas empreendida ao Evangelho, mas também às exigências fundamentais da convivência humana. Guilherme de Ockham expõe que na realidade, o poder papal, é limitado ou deve ser limitado. O papa é ministrador, não dominador; deve servir não sujeitar. Seu poder foi instituído em benefício dos súditos e não para que lhes fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo. A noção de liberdade então pode ser pensada pelo *Venerabilis Inceptor* como forma de crítica aos ideais da hierocracia e contra as ações de João XXII. Em suma, longe de ser adotado como uma noção unívoca de interpretações, a noção de liberdade é concebida entre as modalidades do pensamento ockhamiano que se articula em ampla e variada rede de propostas teóricas, onde o religioso e o político não se dissociam.

Referências Bibliográficas:

Fontes:

ARISTÓTELES. A política. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Ética a Nicômaco. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. ed. S. Paulo: Paulus, 2002.

FRIEDBERG, Aemilius (Ed.). Corpus Iuris Canonici. Volumen I: Decretum Magistri Gratiani. Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879. Disponível em: <<http://daten.digitalesammlungen.de/~db/bsb00009126/images/>>. Acesso em: 14 Ago. 2021.

OCKHAM, Guilherme de. Terceira Parte do Diálogo. Trad. José Antônio de C. R. de Souza. Famação: Ed: Húmos, 2012.

_____. Breviloquio sobre o principado tirânico. 1340-41. Tradução de Luís Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Oito questões sobre o poder do papa. Tradução, introdução e notas de José A. de C.R. de Souza, (Col. Pensamento Franciscano, vol. 6) co-edição USF/EDIPUCRS. Bragança Paulista/Porto Alegre 2002.

_____. Obras Políticas. V 2. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999. Tradução, apresentação e notas de José Antonio de Camargo Rodrigues de Souza.

Bibliografia:

BARBOSA, João Morais. "Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média". In: Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média. Homenagem a João Morais Barbosa. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

BORGES, William Saraiva. A Liberdade religiosa e política: um estudo a partir III Dialogus de Guilherme de Ockham. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

COUTO, Johnny Taliaseli do. Jurisdição, Direito e Bem Comum. O poder decisório papal na destituição de Sancho II. 211 f. Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da UFG, Universidade Federal de Goiás, 2019.

DE BONI, Luis Alberto. "'Estado' e 'sociedade civil' em Guilherme de Ockham". In: De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- ECO, Umberto. Idade Média III Castelos, mercadores e poetas. Porto Alegre, RS: Editora Dom Quixote, 2014.
- ESTÊVÃO, José Carlos. Liberdade e presciência em Ockham. In: Veritas. Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000.
- FALBEL, Nachman. Os espirituais franciscanos. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FERNANDES, Fátima Regina. Discursos e estratégias de poder na Idade Média peninsular. In: *Anais VII EIEM – Encontro Internacionais de Estudos Medievais: Idade Média, permanências, atualização, residualidade.* (Org.) Roberto Pontes e Elizabeth Dias Martins. Fortaleza: Premium Editora, 2009.
- GROSSI, Paolo. A ordem jurídica medieval. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- LAGARDE, Georges de. La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Vol. IV: Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. Vol. V: Guillaume d'Ockham: Critique des Structures Ecclésiales. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1962-1963.
- ROCHA, B.M; GOMES, M. S. Entre a ordem menorita e o papado de Avinhão os franciscanos, a pobreza e suas dimensões políticas em D. Álvaro Pais e Guilherme de Ockham (séc. XIV). In: caderno de Anais da XIX semana de história, ISSN 2238-071X. História em tempos de crise: anticientifismos, negacionismos, revisionismos, Goiânia-GO, 2020, p. 261-281.
- ROSA, José Maria Silva. "De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal". In: ROSA, José Maria Silva (Org.). Da autonomia do político. Lisboa: Documenta, 2012.
- SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. Revista *Signum*, v. 14, n. 1, 2013.
- SOUZA, Armênia Maria de. "O Pontificado de João XXII (1316-1334)". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII e João XXII. Braga: Axioma, 2016.
- SOUZA, J.A C.R. As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham. Porto Alegre: Est edições; Porto, Portugal: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.
- _____. "O significado de plenitudo potestatis na Terceira Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham". In: MAGALHÃES, Ana Paula Tavares; LIMA, Marinalva Silveira (Orgs.). Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média. Maringá: Eduem, 2016.
- _____. "A plenitudo potestatis papalis nos 'escritos de ocasião' de Guilherme de Ockham". In: Revista da Faculdade de Letras, Porto, v. 29, 2012, pp. 31-71; com base, especificamente, no Brevilóquio e no Sobre o poder, SOUZA, José Antônio de C. R. de. "O conceito de plenitudo potestatis na Filosofia Política de Guilherme de Ockham". 1975. 211 folhas. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. "Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis". In: D'AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). *Studium Philosophiae*. Buenos Aires: Rthesis, 2014.

_____. "Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto Cunctos Populos de Deposição do Papa João XXII". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado*. Braga: Axioma, 2016.

TOUCHARD, Jean. *História da Idéias Políticas*. Vol.4. Publicações Europa América Lisboa, 1970

O PARADIDÁTICO “CURIOSAS X RECATADAS EM GIL VICENTE”: AS MULHERES MEDIEVAIS E AS QUESTÕES DE GÊNERO EM SALA DE AULA

Renata de Jesus Aragão Mendes¹

O paradidático “Curiosas X Recatadas em Gil Vicente: as mulheres e sua educação na época tardo-medieval” é resultado da pesquisa desenvolvida no mestrado profissional da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA), intitulada “Modelos e contramodelos educativos femininos no teatro de Gil Vicente: as potencialidades da Literatura no Ensino de História Medieval.” Nesse sentido, trata-se de um produto educacional, voltado ao público do 1º ano do Ensino Médio, que se propôs apresentar uma releitura sobre as mulheres medievais², de forma não apenas a desconstruir os estereótipos de submissão associados comumente a elas, como também de apresentar uma imagem mais diversificada, levando em consideração o seu papel socioeconômico e como atuaram em diferentes áreas do conhecimento, contribuindo também com o desenvolvimento cultural da época.

Acreditamos que, ao buscarmos apresentar uma outra imagem das mulheres medievais, longe da concepção estática e invariável com que foram vistas pelo olhar tradicional, estamos também contribuindo para que uma outra imagem sobre a Idade Média seja percebida pelos (as) estudantes.

Quando desenvolvemos o estudo de unidades temáticas como a educação feminina para compreensão das Relações de Gênero, envolvendo os papéis sociais das mulheres medievais e tomando como eixo norteador a produção de Gil Vicente, o fazemos não apenas para dar visibilidade às obras desse teatrólogo, mas porque consideramos que utilizar uma obra de literatura dramática, estruturada em versos, é uma forma de enriquecer o conhecimento histórico dos (as) alunos (as) sobre uma temática que, geralmente, é abordada a partir de narrativas que contemplam sujeitos femininos de uma determinada condição social:

¹ Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História – UEMA. E-mail: renataaragaohist@gmail.com.

² Para realizar o trabalho, utilizamos o conceito de gênero como elaborado pela Joan Scott, que o compreende como uma construção social pautada nas diferenças sexuais, marcadas por relações de poder que historicamente atravessam as relações entre homens e mulheres e os papéis que desempenham na sociedade (SCOTT, 1995, 86).

a nobreza. As peças de Gil Vicente, por sua vez, apresentam personagens de diferentes condições sociais, permitindo um olhar plural sobre as mulheres medievais.

Nessa perspectiva, este artigo tem como objetivo apresentar como foi desenvolvida a discussão sobre as mulheres medievais e as questões de gênero no referido paradigmático, tomando as peças do teatrólogo português Gil Vicente.

Gil Vicente e a riqueza de sua obra

Gil Vicente foi um teatrólogo português que viveu numa época de grandes transformações na história europeia e, particularmente, portuguesa. Mas, sua vida, ao contrário de sua obra – que nos dá grande parte das informações sobre este autor – é ainda um mistério. Por isso, muito do que se tem falado sobre este autor advém de conjecturas, surgidas a partir do início de sua carreira teatral, em 1502, quando começou a servir a corte portuguesa dos reis D. Manuel I e D. João III, graças à rainha D. Leonor de Lencastre, esposa de D. João II.

Devido às lacunas ainda existentes sobre a data e local de nascimento, as principais suposições criadas são a de que teria nascido em 1465 ou 1470 na cidade de Guimarães e Beira. Quanto à morte, acredita-se ter ocorrido em 1536, ano da representação de sua última peça, *Floresta de Enganos* (TEYSSIER, 1982, 9; GARCÍA, 2006, 27).

Esteve, durante 34 anos, a serviço dos reis D. Manuel I, D. João III e da rainha D. Leonor, para os quais dedicou diversas de suas peças. Estas foram, em sua maioria, encomendadas por estes monarcas quando de festas religiosas e outros acontecimentos ilustres, os quais o próprio poeta de corte estava incumbido de organizar (MUNIZ, 2010, 78-79). Na realidade, era ao rei, sua família e seus projetos que o teatro de Gil Vicente buscava exaltar (TEYSSIER, 1982, 139; BERNARDES, 2004-2005, 183).

Por conta dos serviços prestados, o teatrólogo recebeu bastante prestígio na corte, o que indica as diversas mercês financeiras e prêmios que recebeu (TEYSSIER, 1982, 11; SARAIVA; LOPES, 1979, 192). Ademais, a maior prova do prestígio no meio cortesão que vivia foi a publicação da compilação de suas peças, em 1562, mandada imprimir pela rainha D. Catarina de Áustria, esposa de D. João III. Na verdade, esse poeta tornou-se o primeiro autor de teatro a ter seu trabalho reunido em um único volume, intitulado como *Copilaçam de Todas as Obras de Gil Vicente* (CAMÕES, 2018, 125).

Gil Vicente foi um autor bastante crítico dos maus costumes da sociedade de sua época. Como um sincero católico, registrou as diversas faltas de conduta morais de diversos tipos

sociais portugueses (CRUZ, 1990, 10). Na verdade, o dramaturgo poupou apenas o rei e sua família. Todos os demais foram satirizados por ele, pois em seu discurso é perceptível uma certa nostalgia a uma ordem e harmonia social que não mais existiam (TEYSSIER, 1982, 138). Todos tinham dado lugar aos bens materiais em detrimentos dos valores morais, como a fé, humildade, prudência e pobreza (CRUZ, 1990), virtudes estas que, no *Auto da Fé* (1510), foram transformadas em personagens alegóricas, ou melhor, nas quatro criadas da Virgem Maria.

Nessa perspectiva, apesar de todas as incertezas que pairam sobre a vida do autor, a diversidade temática presente em suas peças tem tornado a sua obra alvo de contínua atenção de vários estudiosos, não apenas no campo dos estudos literários e de teatro, mas também no da História. Ora, a riqueza do teatro vicentino é inegável. O autor apresenta não apenas diversos tipos sociais portugueses na sua coletividade e mesmo individualidade – pais, mães, filhos (as), escudeiros, fidalgos, judeus, ciganas, alcoviteiras, moços(as) criados (as) etc., mas também diversas questões de sua época, relativas ao processo de Expansão Marítima, a mobilidade social, aos judeus, a falta de fé, justiça, o adultério feminino etc.

São bastante relevantes as considerações de Luciana Picchio ao comentar que o poeta, ao sentir o ritmo dos acontecimentos de seu tempo, muitas vezes negativo, enriqueceu seu teatro de História, dando vivacidade aos personagens colocados em cena (PICCHIO, 1999, 11).

A multidão das personagens vicentinas, viva, exacta, colorida, dá-nos uma imagem eficaz da sociedade camponesa e cosmopolita, provinciana e carreirista, que no princípio do século XVI se aprestava para defender em Portugal os privilégios de uma civilização em declínio (PICCHIO, 1999, 11) .

A galeria vicentina apresentava o divino, o diabólico e humano; o alegórico o fantástico, no qual foram incluídos os personagens da mitologia cristã e pagã (BERARDINELLI, 2012, 13). Mas como salienta Maleval, mesmo o paganismo é submetido à doutrina cristã, “que se apresenta como meio de alçar os vivos do mundo finito e contraditório ao Eterno Divinal” (MALEVAL, 1992, 178). Na verdade, sobretudo nas “obras de devoção”, tudo gira em torno do conflito entre o bem e o mal.

Respeito é dado a Deus, aos profetas, santos e à Santa Madre Igreja. E um lugar especial ocupa a Virgem Maria no teatro vicentino. Mesmo que tenha sido personagem apenas uma

única vez, nos *Mistérios da Virgem* (1515;1534), ela é referenciada e exaltada em vários autos. Geralmente, aparece enquanto mediadora, como no *Auto da Barca do Inferno* (BERARDINELLI, 2012, 13-14).

O certo é que, enquanto poeta de corte, Gil Vicente abordou em seu teatro muitas questões que diretamente afetavam a vida de homens e mulheres em sua totalidade, discutindo “desde os mais prosaicos problemas da vida doméstica às mais dramáticas situações morais” (SPINA, 1974, 86). Nesse âmbito da vida doméstica, marcado por cenas bastante realistas, é que também encontramos o autor tratando sobre as mulheres e sua educação, tema central do paradidático “Curiosas X Recatadas em Gil Vicente...”. Contudo, há que se ter em vista que as referências às questões relativas ao feminino em Gil Vicente se inseriam num projeto pedagógico mais amplo, que trazia problemáticas ainda mais profundas relativas ao modo de viver de homens e mulheres de diferentes estratos sociais da hierarquia portuguesa de sua época.

As mulheres e o ensino de História Medieval: do currículo ao paradidático “Curiosas x Recatadas em Gil Vicente...”

O paradidático desenvolvido como produto final do Mestrado profissional em História pode ser consultado no site³ do PPGHIST/UEMA. Para sua construção, utilizamos os editores de imagens *Canva* e *Pixlr*, que são gratuitos e fáceis de usar. Os capítulos, por sua vez, foram elaborados a partir de pesquisa de base qualitativa referente aos temas abordados. Uma das preocupações no processo de elaboração foi o de adequação da linguagem em relação ao público ao qual se destina. Por isso, procuramos torná-lo o mais compreensível possível, a partir das seções, de que mais à frente falaremos. Além disso, utilizamos de uma abordagem interdisciplinar, não somente no diálogo com as disciplinas, mas também no uso de linguagens variadas.

É claro que não podemos deixar de mencionar os desafios enfrentados nesse processo de construção do material, ainda mais sabendo da importância de um diálogo com outros saberes para além do acadêmico. Pensar numa postura interdisciplinar foi, certamente, um dos maiores desafios, já que pressupõe, segundo Clair Bovo (2005, p. 3), a integração entre as disciplinas e um modo de ver a realidade de forma menos fragmentada. E, para isso, segundo

³ Este é o site para acesso ao produto educacional: <https://www.ppghist.uema.br/?page_id=458>.

Fonseca (2003, p. 101), é necessária uma relação intrínseca entre conhecimentos e metodologias. Entre estas metodologias está o uso de novas linguagens como a literatura (FONSECA, 2003, p. 165). Nesse sentido, a necessidade de encontrar pontos de convergência entre as disciplinas tornou-se particularmente relevante para que os conteúdos fossem minimamente abordados de forma integrada. Sabendo dessa necessidade, conseguimos articular pelo menos duas disciplinas, Literatura e Artes, aos conteúdos estudados.

O paradidático, ainda que seja um documento escrito e impresso que não tem a mesma repercussão que as novas linguagens e recursos educacionais mais atualizados, possui também um forte potencial em sala de aula, ainda mais considerando a sua utilidade, que é, primeiramente, abrir espaço para a abordagem de um conteúdo que não foi desenvolvido no livro didático. Sabe-se que a temática sobre as mulheres medievais em livros didáticos, quando acontece, é bem reduzida e às vezes reducionista. Além disso, a importância de uma revisão na abordagem sobre as mulheres medievais permite que se aborde sobre uma questão específica que é muito cara ao nosso trabalho, a saber, a problemática do gênero.

Na verdade, após as constantes versões da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no campo disciplinar de História, vimos aos poucos esse debate ser silenciado. A BNCC passou por, pelo menos, três versões. De acordo com Cláudia Bovo, já desde a primeira versão preliminar, de 2015, as polêmicas se acirraram, com a exclusão das áreas de História Antiga e Medieval do currículo em prol da História indígena e africana (BOVO, 2018, 270-271). É evidente que os antiquistas e medievalistas se mostraram contrários a essa decisão, o que, em contrapartida, também provocou, segundo Renan Brito e Renato Boy, um movimento de renovação teórico-metodológica nos estudos medievais, certamente necessário para que a área se mantivesse ativa (BRITO; BOY, 2020, 6).

Por outro lado, foi apenas nessa versão que a questão sobre o gênero avançou no sentido de pensá-lo como construto social, o que as outras duas versões posteriores não fizeram ou nem mesmo tiveram intenção de fazer, considerando o contexto em que foram escritas. Nessa primeira versão, de acordo com Marília Maia de um total de 302 páginas, a nomenclatura gênero apareceu 77 vezes, com um duplo significado: “gênero referindo-se a gênero textual na área de conhecimento de Língua Portuguesa e Língua Estrangeira e gênero como uma forma ampla de discutir e respeitar a diversidades dos sujeitos nos âmbitos culturais e políticos” (MAIA, 2017, 77).

Na segunda versão, publicada em 2016, o termo gênero foi mencionado 334 vezes, referindo-se ora aos gêneros textuais e ora ao respeito às diversidades, mas não à igualdade

de gênero (MAIA, 2017, 77). Na realidade, Nilton Pereira e Mara Rodrigues destacam que o visível silenciamento desse debate se dá com a “[...] deliberada invisibilidade das mulheres enquanto agentes sociais e históricos, emergindo apenas quando conquistam direitos políticos” (PEREIRA; RODRIGUES, 2017, 43).

Por sua vez, se o gênero foi desaparecendo da Base, com essa segunda versão os conteúdos de História Antiga e Medieval apareceram em peso, implicando a volta do modelo quadripartite e a continuidade de estereótipos sobre o medieval (LIMA, 2019, 9-10). É evidente que essa nova estrutura não agradou os medievalistas que vêm há anos tentando desconstruir essa imagem estigmatizada sobre o período, por meio do avanço das pesquisas, com a renovação temática, metodológica etc.

A segunda versão não se sustentou, mas a publicação da terceira, em 6 de abril de 2017 – apenas para o Ensino Fundamental –, conseguiu superá-la em termos de uma considerável redução dos conteúdos de História Antiga e Medieval e o silenciamento do gênero. Essa terceira versão, assim como as outras, não deixou de receber críticas. A Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped) se manifestou bastante contrária, entre outros motivos, pela forma de organização curricular ser restritamente pautada na lógica das competências e habilidades e, assim como na segunda versão, focar na “lista de conteúdos”, retrocedendo na compreensão da aprendizagem histórica (PEREIRA; RODRIGUES, 2018, 12).

Uma outra crítica que, particularmente, tem surgido desde a segunda versão da Base tem sido em relação à negligência quanto ao tema das identidades de gênero e Orientação Sexual, o que leva, certamente, à defesa de uma concepção androcêntrica de História, que esvazia o seu potencial crítico, ao desconsiderar os “efeitos das narrativas” e suas “marcas de invisibilização e silenciamento” (PEREIRA; RODRIGUES, 2018, 12-13).

Ademais, em relação ao gênero predomina a ausência de termos que sequer possibilitem pensá-lo teoricamente enquanto construto histórico de papéis desiguais, fundamentados nas diferenças sexuais, como teorizado por Joan Scott. Dentre os 15 temas contemporâneos que aparecem enquanto transversais e integradores, nenhum abre espaço para as questões de gênero e sexualidade.

Mas no que diz respeito aos conteúdos de Idade Média, Douglas Lima destaca que a versão avançou, ainda que continue sendo trabalhada apenas no 6º ano do Ensino Fundamental. Os conteúdos foram dispostos em unidades temáticas que, de certa maneira, conseguiram se aproximar da história social e até cultural: “formas de contato entre

populações, dinâmicas de circulação de pessoas e produtos, formas de organização do trabalho e da vida social, o papel cultural da religião cristã e os papéis sociais das mulheres” (LIMA, 2019, 11).

Por isso, ainda que essa terceira versão não apresente claramente o termo gênero como construção social e histórica das diferenças sexuais, é possível encontrar “entradas”⁴ no próprio componente curricular de História do 6º ano. Particularmente na unidade temática *Trabalho e formas de organização social e cultural*, há a proposição do seguinte objeto de conhecimento: *o papel da mulher na Grécia e em Roma, e no período medieval*. Nele, define-se a seguinte habilidade: “descrever e analisar os diferentes papéis sociais das mulheres no mundo antigo e nas sociedades medievais” (BRASIL, 2017, 418). Essa habilidade serviu de base para a construção do paradidático sobre as mulheres medievais, tomando a perspectiva do gênero, pois consideramos o seu potencial para desconstrução de estereótipos e preconceitos, sobretudo em relação às mulheres.

A importância de se adotar a perspectiva de gênero no ensino de História já vem sendo atestada por vários pesquisadores. Cleni Silva diz que falar de gênero é complexo, mas isso não diminui a sua relevância. Pelo contrário, muitos estereótipos de gênero continuam sendo reproduzidos e naturalizados socialmente (SILVA, 2019, 98). Por isso que o autor acredita que a inserção dessa problemática em sala de aula vai no sentido de problematizar o presente, a partir do contato com narrativas do passado. Silva ressalta que a discussão de gênero nas aulas de História serve para que os alunos “desenvolvam a consciência histórica de que gênero não é uma questão de sexo, mas da forma de organização estrutural e hierárquica da sociedade que se transforma continuamente” (SILVA, 2019, 102).

A importância dada ao gênero pelo viés da consciência histórica, quer dizer, do pensar historicamente e criticamente, é algo que, segundo Camila Gomes, é inerente ao próprio conceito que, desde que foi formulado por Scott, já tinha esse objetivo de levantar questionamentos e não tomar como dado natural as percepções sobre o gênero em dado contexto histórico (GOMES, 2018, 67).

Carla Pinsky apresenta os motivos que tornam importante se discutir gênero nas aulas de História. Entre eles, a autora aponta a possibilidade de capacitar os estudantes para

⁴ Entradas é o termo utilizado pelos autores Igor Teixeira e Nilton Pereira para se referirem as oportunidades de inclusões temáticas sobre o medievo no contexto escolar (TEIXEIRA; PEREIRA, 2016, 16).

perceber tanto a historicidade das concepções, mentalidades e práticas, quanto das relações sociais de forma geral (PINSKY, 2020, 32); possuir uma visão mais crítica “de suas próprias concepções, bem como das regras sociais e verdades apresentadas como absolutas e definitivas no que diz respeito às relações de gênero” (PINSKY, 2020, 33). Além disso, podem adquirir “uma compreensão maior dos limites e possibilidades dos seres históricos [...] pois dentro das determinações históricas também é possível fazer escolhas [...]” (PINSKY, 2020, 33).

Todos estes motivos indicam a importância daquilo que Pinsky salienta desde o início de suas reflexões, no capítulo “Gênero”: a palavra gênero não precisa ser aprendida pelos (as) estudantes, mas incorporada em suas vidas. É preciso perceber como muitas das concepções que tomamos como naturais, como os próprios pares feminino e masculino, são culturalmente estabelecidos (PINSKY, 2020, 29).

Sendo assim, ainda que seja desafiador falar de gênero em sala de aula, a repercussão desta discussão torna cada vez mais necessário o encontro de meios para discuti-la. Nesse caso, quando empregamos essa perspectiva em nossa discussão, não o fazemos apenas porque o nosso objeto perpassa pela discussão das mulheres, enquanto sujeitos históricos, mas porque sabemos as contribuições do uso dessa categoria para que reflexões outras sejam feitas sobre as mulheres medievais, ainda estereotipadas na historiografia tradicional, tanto quanto na Idade Média, apesar dos avanços da medievalística. Nesse caso, sabemos as potencialidades dos estudos de gênero para o desenvolvimento do campo da História Medieval – pelo viés da descolonização –, sobretudo em relação ao seu ensino nas aulas de História.

Nesse sentido, a proposição de um paradidático, que tem como tema as mulheres medievais, contribui senão para pensar efetivamente e sistematicamente o gênero, mas para evidenciar a construção de condutas, servindo para desnaturalizar os papéis sociais atribuídos aos homens e, particularmente, às mulheres nesta época.

Considerando a historicidade do livro didático, enquanto produto cultural, Marta Silveira se propôs analisar a representação da mulher medieval em seis⁵ livros didáticos que foram utilizados nas escolas brasileiras até o ano de 2019 (SILVEIRA, 2017, 88). A autora constatou em sua pesquisa que os (as) autores (as) das obras didáticas buscaram, de forma geral, seguir as orientações da BNCC – versão de 2017 – quanto à abordagem do papel

5 Os livros analisados por ela foram: *História nos dias de hoje*, *Estudar História*, das origens do homem à Era digital; *Historiar*, *História.doc*, *Projeto Mosaico*. História e Jornada Hist.

socioeconômico das mulheres no período. Contudo, quando o fazem – pelo menos em quatro dos seis livros –, não conferem um espaço significativo à temática no texto base, sendo tratada, de forma geral, em textos complementares ou em atividades de pesquisa e de interpretação. Isso leva Silveira a afirmar que a obediência quanto às normas curriculares não necessariamente garante a qualidade da discussão implementada sobre essa temática (SILVEIRA, 2017, 105). Aliás, duas das obras analisadas nem sequer conferem espaço a essa discussão. Enquanto umas avançam na tentativa de destacar as contribuições das mulheres nas relações de trabalho, outras naturalizam o discurso clerical.

Além destas constatações, a autora relata um dos principais problemas que resulta em análises deste tipo em relação às mulheres: o viés tradicional que privilegia uma narrativa cronológica e política, centrada na França, na qual as mulheres não fazem parte senão como um apêndice (SILVEIRA, 2017, 105). Por isso, é preciso pensar em uma outra Idade Média para ser privilegiada nos livros didáticos, que considere as relações de gênero em várias instâncias, inclusive a política e religiosa. E isso não implica dizer que apenas as mulheres estejam no centro das narrativas, mas sim reconhecer que as relações de gênero no qual homens e mulheres estão envolvidos fazem parte do social, político, econômico etc. Não é algo desprendido ou uma história à parte.

Um outro fator importante a ser considerado, segundo destaca Silveira, diz respeito à forma como se articula passado e presente. Ainda que seja válido fazer comparações, quando estas são feitas por meio do viés da excepcionalidade ou das vitimizações, as possibilidades de discussão deixam de ser profícuas (SILVEIRA, 2017, 106).

Comparar as mulheres medievais com as mulheres contemporâneas é um exercício interessante e necessário, no entanto, não é válido para a constituição dos cidadãos brasileiros se for alimentado por noções de vitimização ou de supervalorização do papel feminino (SILVEIRA, 2017, 106).

Uma relação mais próxima entre os saberes produzidos na academia e os produzidos na escola, – inclusive os saberes do livro didático, – precisa ser mais intensa, ainda que já esteja sendo pensado, inclusive com a proposta dos mestrados profissionais em todo o Brasil.

Mas é claro que os livros didáticos por mais que dialoguem com as pesquisas acadêmicas e outros saberes, não poderão, de maneira alguma, suprir todas as necessidades

dos alunos e professores. Sabemos que o livro didático por mais plural que se apresente, em termos de diferentes linguagens, fontes e temas, segue critérios necessários de seleção. Além disso, ainda que seja um material indispensável nas aulas de História, de maneira alguma pode ser tratado como “única fonte”, já que, segundo Fonseca, ao fazermos isso acabaríamos reforçando a falsa ideia da história como verdade absoluta, e de que o conhecimento contido no livro didático seria por si só inquestionável (FONSECA, 2003, 55).

Por isso, Fonseca destaca a importância de complementar o livro didático a partir da diversificação de fontes, tais quais os paradidáticos. Com isso, o livro didático, ao invés de ser visto como o “culpado por todos os males de ensino”, passa a ser considerado “uma das fontes de conhecimento histórico e, como toda e qualquer fonte, possui uma historicidade e chama a si inúmeros questionamentos” (FONSECA, 2003, 55).

As mulheres medievais no paradidático “Curiosas x Recatadas em Gil Vicente...”

O paradidático foi dividido em três capítulos, com 66 páginas. Além disso, possui 10 seções⁶, mas daremos destaque apenas as seções que contribuíram mais diretamente para desconstruir estereótipos de gênero, ligados à ótica da homogeneidade e submissão histórica das mulheres aos homens, bem como para refletir sobre questões de gênero. Tratam-se das seções: *Historicizando*, que contempla a discussão de algumas temáticas a partir do olhar dos (as) historiadores (as), acompanhada de breves questionamentos; *Tão perto de você*, que busca a aproximação e reflexão dos (as) alunos (as) sobre questões que perpassam o seu cotidiano; *Mulheres fazendo História*, em que apresentamos diferentes sujeitos históricos femininos da Idade Média, que, não necessariamente, se encaixavam nos padrões normativos da época; *Explore um pouco mais!*, que incita a pesquisa em sites e outras mídias para aprofundamento de alguns conteúdos que não foram discutidos no texto base do material (inclusive ligados ao casamento, às mulheres medievais, às místicas, ao feminismo etc.); e, por último, *Lendo imagens*, que propõe a leitura e análise de imagens sobre as mulheres medievais. É claro que nem todas as vezes em que tais seções foram utilizadas refletiram necessariamente estes objetivos.

⁶ Tão perto de você, Mulheres fazendo História, Aprendendo com novas linguagens, Lendo imagens, Explore um pouco mais! Você sabia? Dialogando com..., De olho no documento, Momento de reflexão! e Glossário.

No primeiro capítulo⁷, intitulado “Gil Vicente e a sociedade Portuguesa dos 1500: visões de mundo de um homem medieval”, buscamos apresentar Gil Vicente sob uma outra ótica que não apenas a do campo literário, destacando ao mesmo tempo a importância da literatura enquanto fonte histórica. Visando aproximar o teatrólogo e sua obra da realidade dos estudantes, apresentamos a relação entre o teatro português e a literatura de cordel, sobretudo focando na residualidade do auto medieval, concepção de morte e salvação das almas em obras de Ariana Vilar Suassuna e José Cabral de Mello e Neto.

Introduzimos ainda brevemente sobre o contexto cultural do Humanismo, no qual a produção de Gil Vicente se inseria, e o papel do mecenato no reconhecimento da carreira do autor enquanto teatrólogo. Nesse momento, destacamos a importância desempenhada pela Rainha Dona Leonor de Lencastre enquanto principal mecenas do teatro vicentino. Por isso, demos destaque a essa rainha na seção *Mulheres fazendo História*, mencionando o seu envolvimento não apenas na esfera cultural, mas também política e religiosa.

Mas é no segundo e terceiro capítulos, que concedemos maior destaque às mulheres medievais e sua educação. O segundo capítulo, intitulado “Gênero, educação e intelectualidade feminina na Idade Média”, foi desenvolvido em três tópicos: *As mulheres na Idade Média: passivas ou ativas? Mulheres, educação e casamento na Idade Média* e *As intelectuais na Idade Média: conhecimento que liberta e incomoda*. No primeiro tópico, questionamos a suposta passividade feminina durante a Idade Média, destacando que muito das concepções misóginas foram construídas pelos clérigos, que sustentaram por séculos a oposição entre Eva e a Virgem Maria, como modelos opostos. Para evidenciar isso, na seção *Lendo imagens* apresentamos duas importantes imagens medievais, na qual essas figuras foram representadas. Propomos, em seguida, a leitura e análise das imagens pelos (as) estudantes, a partir de alguns questionamentos, que buscaram estabelecer comparações – semelhanças e diferenças – entre os principais personagens representados.

Em seguida, introduzimos a discussão conceitual sobre o gênero, ao buscarmos questionar o binarismo existente na elaboração do modelo de Maria e no seu oposto, Eva. Apresentamos algumas conceituações de gênero, sobretudo pensadas a partir de Joan Scott. Uma das preocupações na inserção do debate sobre o gênero, articulado ao tema sobre as

7 Esse capítulo foi dividido em três tópicos: Gil Vicente em suas aulas de História: suas peças como fontes de conhecimento; Gil Vicente, o teatro português e a literatura de cordel em ação! e, por último, Gil Vicente e suas visões de mundo.

mulheres medievais, foi evidenciar que homens e mulheres nem sempre seguiram padrões, ainda que eles existissem; que o gênero não está relacionado diretamente ao sexo, mas também a outras variantes; que a história das mulheres na Idade Média não pode ser reduzida à misoginia. Por isso, na seção *Historicizando*, trazemos um texto de José Rivair Macedo que discute que a Idade Média não foi dominada pela desigualdade entre sexos e nem a inventou (MACEDO, 2002, 14). As perguntas dessa seção foram no sentido de fazer os estudantes refletirem sobre outras formas de relações de poder na Idade Média, que não apenas a de dominação X submissão.

Na seção *Mulheres fazendo História*, apresentamos uma personagem da Primeira Idade Média, Teodora, Imperatriz de Constantinopla, focando no poder por ela exercido, juntamente com o marido e Imperador Justiniano. Destacamos elementos que provocam a reflexão dos estudantes para o seu envolvimento no campo político e não apenas moral. Para levar à compreensão dos estudantes de que as questões de gênero estão em todo lugar e fazem parte de seu cotidiano, na seção *Tão perto de você* tratamos como o machismo e o sexismo se apresentam de forma sutil, como em frases corriqueiramente repetidas no cotidiano.

Discutimos, ainda neste tópico, sobre a heterogeneidade em que as mulheres medievais estiveram envolvidas, em termos de condição social, de estado, de instrução e, principalmente, de atividades desempenhadas em diferentes espaços. Na seção *Lendo imagens*, apresentamos três imagens em que mulheres de distintas condições sociais aparecem atuando; apresentamos algumas questões para que os alunos se atentassem aos cenários, às vestimentas e às atividades desempenhadas pelas mulheres representadas nas imagens. Já a seção *Você sabia?* traz uma curiosidade sobre o trabalho ativo das mulheres em diversos tipos de atividades, inclusive os que exigiam força.

No segundo tópico, tratamos sobre o casamento na Idade Média e em como este passou de um instrumento de poder das famílias nobres para uma esfera ainda mais marcada pelo fator político e religioso, quando se tornou um sacramento importante da Igreja, centrado em torno dos seus interesses (SILVA, 2019, 42). Da mesma maneira, destacamos o papel das mulheres no interior das relações marcadas pelo casamento. Contudo, para enfatizar que a Igreja não necessariamente conseguiu impor facilmente seu poder sobre a sociedade medieval, destacamos na seção *Historicizando* um texto da obra “Idade Média: nascimento do Ocidente”, de Hilário Franco Júnior, em que o autor evidencia a resistência de nobres e camponeses aos padrões que a Igreja foi tentando impor a partir do casamento (FRANCO JÚNIOR, 2006, 127). Ainda que a imposição de uma determinada forma de sexualidade tenha

sido, aos poucos, imposta, enfatizamos na seção *Você sabia?* como os reis portugueses comumente tinham amantes e filhos (as) bastardos (as).

Além disso, discutimos sobre a educação das mulheres e como suas finalidades estiveram diretamente atreladas ao casamento. Destacamos, ainda, as especificidades dessa educação feminina a depender da posição que elas ocupavam. Na seção *Mulheres fazendo História*, apresentamos uma das mais marcantes personagens do século XV, a camponesa Joana d’Arc, para enfatizar realidades distintas das que geralmente se esperava para as camponesas; elucidamos como esta fugiu dos padrões de feminilidade tanto nas vestimentas como nas escolhas que tomou.

No último tópico desse capítulo, propomos apresentar aos estudantes mulheres medievais que se destacaram no campo da intelectualidade em diferentes áreas do conhecimento: Filosofia, Mística, Teologia, Poesia, Medicina etc., para que conheçam uma outra imagem sobre elas. Inicialmente, discutimos que a concepção de uma educação letrada foi, por muito tempo, negada às mulheres durante a Idade Média, tanto no que diz respeito às escolas como às universidades (L’HERMITE-LECLERCQ, 1993, 286). Para conectar a durabilidade desse tipo de concepção na nossa sociedade, trazemos na seção *Você sabia?* um importante dado da exclusão das mulheres do espaço escolar até o século XIX, com relativas mudanças somente a partir dos anos de 1880.

A seção *Mulheres fazendo História* aparece ainda outras três vezes: uma para dá destaque à personagem Heloísa de Argenteuil, uma das intelectuais de maior destaque no século XII; outra para enfatizar uma das mais famosas místicas que conseguiu se destacar no ramo intelectual: Hildegard Von Bigen; e, por último, apresentamos Bettisia Gozzadini que, além de ter se travestido de homem para conseguir continuar frequentando a universidade, tornou-se professora universitária da mesma instituição que se formou. Nessa perspectiva, abordamos não só a intelectualidade feminina entre religiosas, mas também entre as laicas, e nesse caso o maior destaque foi dado a Cristina de Pisano, enfatizando que as suas convicções políticas contra a misoginia se aproximavam do que mais tarde conheceremos como ideais feministas. Mas, mesmo no pequeno espaço que coube a essas personagens, não foram tratadas como heroínas, ou sujeitos excepcionais. Na realidade, a intenção foi evidenciar como o contexto em que estiveram inseridas contribuiu para a forma como agiram.

O último capítulo, “Educadas para casar: o casamento e a casa em peças de Gil Vicente”, está distribuído em três tópicos: *As recatadas, obedientes e prendadas, Prendas pra quê? As curiosas e audaciosas e Pra quê casar? As que resistiam ao casamento*. O primeiro

tópico começa com a articulação do papel das mães e esposas com o espaço doméstico. Na seção *Historicizando*, trazemos um texto da obra “História das mulheres no Ocidente: Idade Média”, de Silvana Vecchio, no qual a autora apresenta a variedade de atividades que as esposas exerciam dentro desse espaço (VECCHIO, 1993, 139). Ainda temos a seção *Você sabia?* que explica os significados por trás da condenação do ócio feminino nesta época.

Em seguida, fazemos relação dessas concepções correntes à época com as de Gil Vicente em algumas de suas peças: a casa como espaço de educação feminina, o importante papel das mães nesse processo, bem como a função do casamento. Discutimos, ainda, sobre os requisitos exigidos às moças para um bom casamento na época, de acordo com o que nos diz Gil Vicente, que frisou particularmente o manter-se dentro de casa. Contudo, para desconstruir essa imagem das mulheres trancadas, na seção *Lendo imagens*, apresentamos três diferentes imagens em que mulheres nobres aparecem descontraindo-se fora do espaço doméstico. As questões de leitura e interpretação de imagem buscam estabelecer uma análise comparativa de identificação das semelhanças e diferenças nas atividades e nos espaços.

O segundo tópico provoca o questionamento dos padrões por parte das mulheres. Se no primeiro tópico discutimos sobre a materialização das normas, neste apresentamos personagens que possibilitam desestabilizar os modelos. De início, fazemos referência à audácia das mulheres, o não ajustamento às normas da casa. Para isso fazemos referência às peças *Quem tem farelos* (1515?) e a *Farsa de Inês Pereira* (1523). Nelas as personagens Isabel e Inês, respectivamente, contrariam todo o ideal de boa moça que as suas mães lhes ensinavam; além de serem inconformadas com o espaço em que viviam e com as tarefas do lar.

Num outro momento, tratamos do casamento na perspectiva das mulheres, buscando discutir em que sentido ele poderia ser vantajoso para elas. E, para isso, trazemos na seção *Você sabia?* como, no caso específico das leis irlandesas na Alta Idade Média, a maior ou menor liberdade das mulheres dependia da sua posição social e, nesse sentido, poderiam mesmo ter mais poder que o próprio marido (MACEDO, 2002, 14). Na seção *Mulheres fazendo História*, apresentamos uma das personagens mais interessantes para pensar a quebra dos padrões esperados por uma rainha. Estamos falando da Leonor Teles e seu poder de influência durante e até depois do reinado de seu marido e rei, D. Fernando.

No último tópico do terceiro capítulo, buscamos enfatizar que o casamento não era visto como destino por todas as mulheres e como conseguiram resistir a ele, recorrendo, na maioria das vezes, aos conventos (OPITZ, 1993, 363). Na seção *Mulheres fazendo História*,

apresentamos a princesa Inês de Praga, que se opôs aos projetos familiares mantendo o voto de castidade. Destacamos que é no *Auto da Sebila Cassandra* (1513) que esse tema é melhor desenvolvido. Na peça, a personagem não apenas se recusa a casar, como apresenta os motivos para ter tomado tal decisão, ligada à condição de submissão a que estaria sujeita. Por outra vez utilizamos a seção *Mulheres fazendo História* para apresentar a figura de Cristina de Markyate, que, sendo de uma rica família de comerciantes, se viu pressionada pelos pais a casar-se contra a sua vontade, mesmo após ter feito o voto de castidade. Como forma de resistir, fugiu para uma abadia, onde mais tarde se tornou priora (L'HERMITE-LECLERCQ, 1993, 295).

Após tratar sobre casos de violência sofrido pela personagem Inês, quando do seu primeiro casamento com o personagem Brás da Mata, procuramos introduzir, na seção *Tão perto de você*, o tema da violência contra as mulheres na atualidade, de forma a gerar uma reflexão sobre os tipos de violência e como eles estão ligados a um problema estrutural, que é o machismo.

A aplicação do paradidático a partir das oficinas: primeiras conclusões

Considerando o contexto pandêmico, o paradidático não pôde ser testado em turmas do 1º Ensino Médio. Mas, ainda assim, conseguimos aplicá-lo em duas turmas da graduação do curso de História da UEMA: na disciplina História e Literatura, do 7º período; e em História Medieval, do 2º período. Ambas as disciplinas foram ministradas pela professora orientadora Adriana Zierer. A proposição das oficinas teve como objetivo testar algumas importantes dimensões do produto, para pensar a sua efetiva aplicabilidade, como as questões de gênero, a linguagem, o uso da literatura enquanto fonte, os exercícios, entre outros.

Para cada turma, dedicamos duas aulas. A primeira turma em que apresentamos o paradidático foi na de História e Literatura. Como a nossa intenção era testar a dimensão do gênero, nos dedicamos ao segundo capítulo do paradidático que abordava melhor essa questão. A primeira aula foi dividida em duas partes: na primeira parte, apresentamos aos alunos a nossa pesquisa no mestrado e alguns dos principais resultados para que entendessem o sentido do paradidático; o segundo momento foi dedicado ao paradidático: explicação dos objetivos, questões teórico-metodológicas, os principais desafios na sua elaboração e a explicação das seções.

Nesta primeira aula, os estudantes da turma foram bastante participativos, embora em um número reduzido. Ficaram muito animados com a discussão sobre o gênero e demonstraram o quanto é necessário ser levada para sala de aula, considerando o contexto conservador em que vivemos, em que pensar em igualdade de gênero ainda é um problema. Uma aluna (**A**), que já leciona na Educação Básica, comentou o seguinte: “eu moro no interior. E aqui é bem isso! Eu mesma muitas vezes fui chamada atenção por pensar diferente”. Outro aluno (**B**) respondeu: “eu sou chamado atenção até hoje”. Os comentários foram feitos quando estávamos discutindo sobre a naturalização dos papéis masculinos e femininos e o quanto a crítica aos discursos machistas, muitas vezes, são vistos com preconceito, também quando se trata da dicotomia das cores associadas aos homens e mulheres: azul x rosa. Em relação ao paradidático, a aluna (**A**) comentou o seguinte: “O paradidático é um material excelente pra gente aplicar na sala de aula. Algo bem ilustrativo, assim possibilitando o melhor entendimento dos alunos”. Um dos alunos (**C**) achou interessante a proposta da seção “Mulheres fazendo História”, sobretudo por apresentar mulheres ocupando espaços e funções que geralmente são associados aos homens no medievo.

Na segunda aula, mostramos o paradidático e explicamos como foi realizada a discussão sobre Gil Vicente e as mulheres medievais. Em seguida, explicamos o primeiro capítulo, a forma como trabalhamos com a literatura enquanto fonte, as seções, o uso das imagens, as atividades etc.

A partir do segundo capítulo, propomos que alguns pontos principais fossem discutidos pelos estudantes. Em relação especificamente a proposta das questões de gênero, acharam bastante útil e identificaram que o segundo capítulo propicia pensar em termos de empoderamento feminino, “conscientização” e o envolvimento com o que um aluno (**D**) chamou de “questão social”.

Em relação às imagens, fizemos uma análise de duas imagens da seção *Lendo imagens*, do segundo capítulo, que tratam sobre representações medievais de Eva e Maria. Os alunos não só prestaram bastante atenção nos elementos simbólicos das imagens, como deram a sugestão de que nas atividades que esta seção propõe fossem considerados também os elementos secundários, e não só a figura de Eva e Maria, o que foi levado em consideração. Uma das alunas (**A**) comentou que “apresentar o conteúdo dessa forma é muito bom. Porque as imagens chamam a atenção dos alunos. Estávamos falando sobre isso na segunda feira na escola que eu trabalho”.

A dinâmica da oficina na turma de História Medieval foi um pouco diferente. Era uma turma da noite, com grande número de alunos. Muitos deles estavam alguns anos longe dos estudos e ainda trabalhavam. Ainda que tivessem tido acesso ao material uma semana antes da oficina, muitos tiveram dificuldade de dialogar de início, mas com o decorrer da oficina foram participando e respondendo as perguntas do paradidático. Mas, foi na segunda aula, em que trabalhamos o segundo capítulo, que houve um maior diálogo, sobretudo porque eles já tinham apresentado um seminário do livro “A mulher na Idade Média”, de José Rivair Macedo, o que facilitou a discussão sobre as mulheres medievais. Além disso, nesta oficina trabalhamos com as imagens da seção “Lendo imagens”, o que contribuiu para o diálogo.

Por fim, podemos dizer que a oficina, ainda que não tenha sido aplicada em turmas do 1º ano do Ensino Médio, foi bastante proveitosa e produtiva. Sendo assim, o retorno foi bastante positivo, considerando os próprios comentários feitos ao final da oficina que indicaram que os objetivos do paradidático puderam ser minimamente alcançados.

Referências Bibliográficas

- BERARDINELLI, Cleonice (org.) *Gil Vicente*: autos: organização, apresentação e ensaios- Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.
- BERNARDES, José Augusto Cardoso. A Copilaçam de totalas obras: o livro e o projecto identitário de Gil Vicente. *Diacrítica, Ciências da Literatura*, n. 18-19/3 (2004-2005), 179-198.
- BIRRO, Renan; BOY, Renato Viana. Ensino de História Medieval e História Pública: desafios atuais em formato de apresentação. In: BUENO, André; BIRRO, Renan; BOY, Renato (org.) *Ensino de História Medieval e História Pública*. Rio de Janeiro: Sobre ontens/UERJ, 2020, p. 5-11.
- BOVO, Cláudia Regina. Por que Idade Média? Dos motivos de se ensinar História no Brasil. In: FAUAZ, Armando Torres (editor). *La Edad Media en perspectiva latinoamericana* – Primera. Edición – HEREDIA, Costa Rica: EUNA, 2018, p. 268-290.
- BOVO, Marcos Clair. Interdisciplinaridade e transversalidade como dimensões da ação pedagógica. *Urutagua*. Revista Acadêmica multidisciplinar. Maringá, UEM, n. 7, p. 1-11, ago./nov. 2005.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília, Versão final, 2017-2018.

- CAMÕES, José. Gil Vicente e o teatro português de Quinhentos. In: BERNARDES, José Augusto Cardoso; CAMÕES, José (coord.). *Gil Vicente*. Compêndio, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2018, p. 49-66.
- CRUZ, Maria Leonor García da. *Gil Vicente e a sociedade portuguesa de Quinhentos*. Leitura Crítica num Mundo de "Cara Atrás" (As personagens e o palco de sua acção). Lisboa: Gradiva, 1990.
- FONSECA, Selva Guimarães. Livros didáticos e paradidáticos de História. In: *Didática e prática de ensino de história*. Experiências, reflexões e aprendizados. – Campinas, SP: Papirus, 2003, p. 49-57.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- GARCÍA, Flávio. *Copilaçam de estudos vicentinos*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.
- GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. Dossiê: Gênero e sexualidade. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 62-82, jan.-abr, 2018.
- L'HERMITE-LECLERC, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) *História das Mulheres no Ocidente*. Idade Média. 476ª ed. v. 2, 1993, p. 273-329.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. Uma História contestada: A História Medieval na Base Nacional Comum Curricular (2015-2017). *Anos 90*, Porto Alegre, v. 26, p. 1-21, 2019. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/87750>>. Acesso em: 18 abr. 2021
- MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002.
- MALEVAL, Maria do Amparo T. Teatro. In: MONGELLI, Lênia Márcia; MALEVAL, Maria do Amparo T; VIEIRA, Yara Frateschi. *A literatura portuguesa em perspectiva*. São Paulo: Atlas, 1992, v.1, cap. VI, p. 167-190.
- MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. O teatro de Gil Vicente no contexto das cortes portuguesas do séc. XVI. *Papéis* (UFMS), v. 14, p. 18-51, 2010.
- OPITZ, Claudia. O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) *História das Mulheres no Ocidente*. Idade Média. 476ª ed. v. 2, 1993, p. 354-435.
- PEREIRA, Nilton Mullet; RODRIGUES, Mara Cristina de Matos. BNCC e o Passado Prático: Temporalidades e Produção de Identidades no Ensino de História. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, v. 26, n. 107, 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3494>>. Acesso em: 13 mai. 2021.
- PEREIRA, Nilton Mullet; RODRIGUES, Mara Cristina de Matos. Ensino de História passado prático: notas sobre a BNCC. In: RIBEIRO JÚNIOR, Halferd Carlos; VELÈRIO, Mairon Escorsi. *Ensino de História e Currículo*. Reflexões sobre a Base Nacional Curricular. Formação de professores e práticas de ensino. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

- PICCHIO, Luciana Stegagno. “Gil Vicente” (excerto). In: *História e Antologia da literatura portuguesa século XVI: as obras de Gil Vicente*, Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 11-12.
- PINSKY, Carla Bassanezi. Gênero. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.) *Novos temas nas aulas de História*. – 2 ed.. São Paulo: Contexto, 2020.
- SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. Revisão de Tomaz Tadeu da Silva. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul. /dez. 1995, pp. 71-99.
- SILVA, Carolina Gual da. “*Até que a morte os separe*”: o casamento cristão na Idade Média. São Leopoldo: Oikos, 2019.
- SILVA, Cleni da. Gênero e ensino de História: como e o porquê de abordar questões de gênero nas aulas de História. In: BUENO, André; ESTACHESKI, Dulceli; CREMA, Everton; NETO, José Maria SOUSA [ORGS.]. *Aprendendo História: Gênero*. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2019, p. 98-105.
- SILVEIRA, Marta de Carvalho. A representação da mulher medieval nos livros didáticos: uma visão comparativa. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 80-107, 2017.
- SPINA, Segismundo. *Era Medieval: Presença da literatura portuguesa-1*. 5ª ed. São Paulo: Difusão europeia do livro.
- TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente: O Autor e a Obra*. v. 67, Lisboa: Biblioteca Breve, 1982.
- VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) *História das Mulheres no Ocidente: Idade Média*. 476ª ed., v. 2, 1993, p. 143-83.

TRAÇOS DE MEDIEVALISMO NO “CRIME DO PADRE AMARO”: POSSIBILIDADES DE ESTUDOS EM SALA DE AULA A PARTIR DA COMPARAÇÃO ENTRE UM TEXTO JURÍDICO DO SÉCULO XIII E UM DISCURSO FÍLMICO DO INÍCIO DO SÉCULO XXI

Rosiane Graça Rigas Martins¹

Rodrigo de Carvalho Conceição²

Introdução

Nosso trabalho é oriundo das pesquisas em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sobre as possíveis relações entre História e Cinema, que têm sido experienciadas pelo autor, em sala de aula, no decorrer da sua prática de ensino em História nos Ensinos Fundamental e Médio, bem como dos estudos sobre as penalidades imputadas a homens e mulheres acusados do delito de aborto contidos em textos jurídicos em circulação no Reino castelhano-leonês no século XIII, realizados pela autora no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Comparada e do Programa de Estudos Medievais, ambos da Universidade Federal do Rio de Janeiro.³

Face o desejo de empreendermos um trabalho coletivo e refletindo acerca da utilização de elementos presentes no medievo nos dias atuais, pensamos em como, diante deste panorama, poderíamos elaborar uma atividade para estimular, nos alunos, o senso crítico em sala de aula e a percepção de como, nos dias de hoje poderíamos utilizar *corpus* documentais produzidos na Idade Média e no século XXI, para explicar fenômenos, discursos e temáticas que têm sido objetos de debates do senso comum, tais como o aborto, a descriminalização de sua prática, a recorrente imputação da responsabilidade do ato às mulheres criminalizando-a

1 Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora Associada dos Programas de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ-UERJ).

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Graduado em História pela mesma Universidade e atualmente, graduando em História da Arte na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisador Associado do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ).

3 Ambos atuam no PEM-UFRJ, nos projetos coletivos em desenvolvimento, “Santos em imagens” e “A produção normativa no século XIII e os discursos sobre os corpos e sobre a diferença sexual: reflexões sobre a Península Ibérica e Itálica”, ambos coordenados pela Prof^ª. Dr^ª. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

Traços de medievalismo no “Crime do padre Amaro”: possibilidades de estudos em sala de aula a partir da comparação entre um texto jurídico do século XIII e um discurso fílmico do início do século XXI

quando descobertas, a suposta isenção masculina da responsabilidade na prática abortiva, os discursos das instituições laicas, eclesiásticas e jurídicas contra ou a favor do aborto e como esses discursos servem de base à afirmação da autoridade dessas mesmas instituições perante a sociedade civil. E, ainda, fazê-los compreender que, alguns debates, entendidos como questões da contemporaneidade, já eram alvo de discussões no seio de sociedades anteriores à nossa.

Compreendemos que, nossas percepções não são estereis e encontramos na historiografia brasileira, alguns autores que têm pensado sobre essa questão e em como a noção de medievalismo pode nos fornecer ferramentas para pôr em prática, a proposta de atividade que temos em mente e pretendemos colocar em prática, em aulas na modalidade presencial.

É o caso do professor Marcelo Pereira Lima (2019), da Universidade Federal da Bahia, que, no seu texto intitulado “Gênero, ensino de História e Medievalidades: (des)conexões com o passado”, apresenta a noção de Medievalismo como sendo uma produção sistemática e crítica sobre o medievo onde procura-se “analisar, interpretar e / ou explicar a Idade Média, em seus próprios termos, procurando compreendê-la em determinados contextos históricos”. (LIMA, 2019, 158).

Adotaremos, em nosso trabalho, este conceito, pois, assim como Marcelo Lima, acreditamos que os suportes midiáticos são excelentes ferramentas e estratégias político-pedagógicas para levar o discente a pensar e criticar o histórico, ou seja, uma forma de pensar historicamente a construção e a legitimação de um campo de estudo, frente outros campos disciplinares, colaborando de forma frutífera para o conhecimento. No entanto, diferentemente da medievalidade ou dos chamados neomedievalismos, que não estão preocupados em analisar a Idade Média tal como a historiografia convencionada ter sido, e aqui, partilhando mais uma vez a já citada noção desse professor, abordaremos um discurso fílmico e neste discurso contemporâneo, desenvolveremos uma análise a partir do medievo, conforme apresentaremos a seguir.

Em nossa análise, utilizaremos os pressupostos teóricos do Método Comparativo em História postulado por Jurgen Kocka (2014) – que, em seu texto intitulado “Para além da comparação”, nos dá a possibilidade de tratarmos fenômenos históricos como unidades de comparação (KOCKA, 2014, 281). Entendemos fenômenos históricos como os eventos que acontecem na vida social e estão relacionados ao comportamento de um grupo ou sociedade, como, por exemplo, o aborto.

Definidos os referenciais teórico-metodológicos, selecionamos as fontes que, serão objetos de nossa análise e apresentaremos a seguir: primeiro, o texto jurídico do século XIII e, em seguida, o discurso fílmico do século XXI. Feito isso, apresentaremos a metodologia que pretendemos adotar na atividade proposta; elencaremos algumas percepções sobre os traços de medievalismo encontrados no *Crime do Padre Amaro*, sob a perspectiva da História Comparada, que poderão ser levadas à atividade proposta aos discentes e concluiremos o nosso trabalho.

Refletindo sobre o aborto: uma proposta de atividade em sala de aula, articulando passado e presente

O *Fuero Juzgo* é composto por doze livros, cinquenta e cinco títulos e 599 leis. É uma releitura do *Liber Iudicorum* - código de leis, escrito em 654, pelos visigodos sob forte influência do Direito Romano e que afirmava, dentre outros pontos, a soberania do monarca no controle social. Contém sete leis sobre a temática do aborto, que estão no Livro VI (Dos malfeitos, das penas e dos tormentos), Título III (Dos que tolhem as mulheres do parto) e, neste trabalho, apresentaremos, especificamente, a Lei II (“Se o homem livre faz a mulher livre abortar à força”).⁴

No que se refere ao nosso estudo, vamos entender o discurso jurídico em seu caráter normativo. No sentido de concebê-lo como um veiculador dos princípios considerados éticos e moralmente aceitáveis pela sociedade e expresso pelo seu ordenador mais legítimo que, naquele contexto histórico, era o monarca. Este, por sua vez, não deveria desrespeitar aos fundamentos religiosos vigentes naquela sociedade.

Sobre a quantidade de manuscritos do *Fuero Juzgo*, há mais de trinta edições. Em nossa análise, utilizaremos a Edição fac-símile da Universidad de Sevilla, impressa por Joachim Ibarra em 1815 - também conhecida como *Libro de los Jueces*.

⁴ A lei, na íntegra: “Quien fere muier preñada em alguna manera, ó por alguna ocasión la faze abortar, si la muier muere, aquel preña muerte por el omecillio que fizo. E si la muier abortare, é non oviere outro mal, si ambos eran libres el omne é la muier, é si el ninno era formado dentro, peche C é L sueldos; é si el ninno non era formado, peche C sueldos.” (FJ, VI, III, II).

Quem, de alguma maneira, fere a mulher grávida, ou a faz abortar, se a mulher morrer, aquele que o fez, seja morto pelo homicídio que fez. E se a mulher abortar e não houver outro mal, se ambos forem livres, o homem e a mulher, se a criança foi formada dentro, pague 150 salários; e se a criança não foi formada, pague 100 salários.” (Tradução nossa)

O crime do Padre Amaro, é um filme ambientado no ano de 2002, baseado na história do livro de mesmo nome do escritor português Eça de Queiroz, que foi adaptado para o cinema por Vicente Leñero e dirigido por Carlos Carrera. Na história, o jovem Padre Amaro, recém-ordenado, chega em uma pequena cidade para auxiliar o Padre Benito, mais experiente nas práticas sacerdotais, antes de uma possível ida à Roma para fins de estudos. Dentre as personagens, está a jovem Amélia, catequista, bela e desejada pelos homens da cidade, que, após brigar com seu namorado, se atrai pelo Padre Amaro, iniciando com ele um romance, mesmo após a resistência inicial dele.

O relacionamento dos dois se intensifica, até que Amélia descobre estar grávida. Padre Amaro passa então a pensar em como resolver a questão da gravidez. Sua primeira solução, não aceita por Amélia, foi que ela viajasse para outro vilarejo, ficando lá até o parto e desse a criança para adoção. A segunda proposta, seria que ela procurasse o ex-namorado, reatasse a relação, dando a entender que o filho era dele e então o problema estaria para ambos resolvido. Amélia acata a sugestão, mas o plano não sai como ambos esperavam, já que o ex-namorado não aceita retomar o relacionamento.

Em vista da gravidez ser revelada, Amaro sugere a sua interrupção, ou seja, um aborto. Para resolver de vez a questão, Padre Amaro apela para uma “beata” da paróquia chamada Dionísia, uma personagem que rouba dinheiro da oferta, não comunga a hóstia no momento da Eucaristia, fala durante a celebração da Missa e que flagrou o casal se beijando dentro da Igreja. Perguntando a ela se conhece alguém para “fazer uma criança nascer”, ouve de Dionísia que sabe que trata-se de Amélia e que, por uma determinada quantia em dinheiro, poderá ajudá-lo. Amaro conversa mais uma vez com Amélia e diz que o procedimento só será feito se ela quiser, pois a decisão é unicamente dela. Após tudo combinado, Padre Amaro, Amélia e Dionísia vão até uma clínica de aborto de madrugada e após o início do procedimento (que no filme não é mostrado), Dionísia sai aos gritos dizendo que houve uma grande hemorragia. Amaro corre, entra no quarto, vê Amélia deitada, a pega nos braços, retirando-a da clínica para levá-la a um hospital, deixando Dionísia para trás. No meio da estrada, amanhecendo o dia, Amélia morre dentro da caminhonete. As cenas seguintes, mostram o prefeito do vilarejo conversando com a esposa comentando o fato de Amélia ter tentado fazer um aborto por ter engravidado do ex-namorado e que Padre Amaro, tentou salvá-la levando-a para um hospital, mas que infelizmente, ela não sobreviveu. Na última cena do filme, temos uma missa de corpo presente, celebrada pelo próprio Padre Amaro, fazendo um belo discurso, sendo que apenas

Dionísia, envolvida diretamente no aborto, e Padre Benito, têm a real noção da culpabilidade do Padre Amaro em toda a tragédia com a jovem.

Baseados em nossa análise das fontes, abordaremos algumas percepções sobre os traços de medievalismo encontrados no discurso fílmico, sob a perspectiva da História Comparada, que poderão ser levadas à atividade proposta aos discentes.

Antes, porém, apresentaremos a metodologia que pretendemos adotar na presente atividade.

Nossa metodologia será por meio de uma aula expositiva, direcionada para uma turma de 1º ano do Ensino Médio, pois é nesse segmento que trabalha-se o componente curricular que aborda a transição feudalismo/capitalismo. Nele, são apresentados aos alunos o contexto da sociedade medieval e, em nossa proposta, de acordo com as fontes selecionadas, pretendemos empreender uma análise da referida sociedade, sob a perspectiva das noções de erro, pecado e delito, a fim de compreendermos como essas ideias foram sendo configuradas nos meios intelectuais medievais e funcionaram, na sociedade, como instrumentos punitivos.

Utilizando como exemplo, o reino castelhano-leonês, sob o reinado de Fernando III (1217-1252), falaremos, especificamente, sobre o aborto, a utilização do discurso jurídico como instrumento de repressão de sua prática e como esse discurso contribuiu para o projeto de afirmação do monarca no papel de juiz, a quem foi dado o poder, pela graça divina, de punir ações, como o aborto, que fossem contra Deus e contra o reino, no intuito de manter o equilíbrio do território sob a sua regência.

Os alunos terão contato com o *Fuero Juzgo*, receberão informações sobre a sua estrutura, as matérias que dispõem, especificamente, sobre o aborto, os envolvidos nas práticas abortivas e as penalidades previstas para a infração. A partir da leitura da lei II, escolhida por nós para análise, debateremos se o aborto, mencionado na lei II do *Fuero Juzgo*, é um pecado ou um crime/delito e sobre as punições previstas aos réus. Com base nas impressões iniciais do grupo, partiremos, então à atividade que norteia a nossa reflexão sobre a noção de medievalismo, à luz de uma análise comparativa de um texto jurídico e um discurso fílmico.

Dando continuidade à aula, falaremos sobre as permanências de fenômenos históricos, como o aborto, em outros contextos históricos e como isso pode ser percebido em diversas tipologias documentais contemporâneas, como um discurso fílmico, por exemplo. Trataremos da noção de medievalismo, que nos permite explicar e compreender a Idade Média no contexto do século XXI e, em seguida, vamos propor aos alunos que, durante a exibição do filme *O*

Traços de medievalismo no “Crime do padre Amaro”: possibilidades de estudos em sala de aula a partir da comparação entre um texto jurídico do século XIII e um discurso fílmico do início do século XXI

crime do Padre Amaro, identifiquem traços de medievalismo presentes na sociedade retratada e analisem como o caso de aborto ali foi tratado, comparando-o com a lei II do *Fuero Juzgo*.

Finalizaremos a atividade com um debate, onde ouviremos todas as considerações oriundas da análise comparativa dos discursos jurídico e fílmico.

Finda a apresentação da atividade, elencaremos, agora, algumas percepções sobre os traços de medievalismo encontrados no Crime do Padre Amaro, sob a perspectiva da História Comparada, que poderão ser levadas à atividade proposta aos discentes.

O primeiro aspecto sobre traços de medievalismo presentes em *O crime do Padre Amaro* é sobre a permanência do debate sobre a relação entre, pecado, delito e pena.

Cabe, aqui, fazermos algumas breves considerações sobre as noções de erro, pecado e delito, a fim de compreendermos como essas ideias foram sendo configuradas nos meios intelectuais medievais e funcionaram, na sociedade, como instrumentos punitivos.

Segundo Marta de Carvalho Silveira, “as noções de pecado, erro (delito), pena e penitência foram forjados no âmbito da cultura medieval e alcançaram significações próprias na Idade Média” (SILVEIRA, 2012, 73) e, sendo assim, não podem ser entendidas de forma estanque e homogênea. Além disso, o fato de terem sido elaboradas a partir de referenciais jurídicos e teológicos, garante-lhes uma pluralidade significativa.

A sociedade medieval tem sido considerada como uma sociedade fortemente sacralizada e teocêntrica. “Deus era o centro de tudo e, portanto, possivelmente, a importância e a valorização do pecado tenham sido maiores que em outras épocas, mais laicas e muito menos sacralizadas.” (SEGURA GRAIÑO, 2008, 212). A noção de pecado define a relação do homem com Deus, a forma como ele constrói o conhecimento, fomenta as relações sociais, organiza as suas formas de produção, organiza os seus rituais, enfim, direciona a sua visão sobre o mundo. Dois autores são fundamentais na elaboração da noção de pecado imperante no Medievo: Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino.

O primeiro, defende a existência do pecado original e das consequências negativas que ele acarreta para o homem e para o uso correto de sua liberdade. Possuidor do livre arbítrio, “o homem é o único responsável pelo pecado que comete e, portanto, necessita da ajuda divina em todos os seus atos” (RÁBADE ROMERO, 2008, 18). Este auxílio que Deus oferece, é a graça, necessária para que ele aja retamente e evite o pecado.

Partilhando com Agostinho a noção de pecado original e de livre arbítrio, Tomás de Aquino considera o pecado uma ofensa contra Deus, sendo o homem o único responsável por ele. Adotando os princípios filosóficos de Aristóteles, defende que “o conhecimento,

adquirido através da razão, permite ao homem uma conduta livre e responsável pelos seus atos e afirma que o pecado era, além de um problema religioso, um delito social, pois atentava contra a lei da razão” (RÁBADE ROMERO, 2008, 19). O pecado supõe a perda de Deus, provedor da graça e que estabelece o que convém ou não ao homem. O conveniente, é o que se adequa à razão, cujos ditames alicerçam a organização da sociedade e o pecado supõe uma transgressão do que foi estabelecido como conveniente para a sociedade, sendo, portanto, uma perversão da ordem social. Por isso, o pecado deve ser considerado como um delito e como uma transgressão social; desta maneira, o castigo e a repressão aos pecadores devem ser uma tarefa tanto religiosa como dos poderes civis.

O pecado é uma perda de Deus, mas também, é um delito social, devendo o pecador sofrer, além da repressão eclesiástica, o castigo público como perturbador da ordem social e é a partir desta lógica que percebemos, claramente, a penalidade analisada por nós no *Fuero Juzgo*, como um claro exemplo da influência do pensamento teológico no conteúdo das leis.

Em *O crime do Padre Amaro*, ao analisarmos a sentença destinada a um fenômeno como o aborto, podemos observar que essas noções de erro, pecado, delito, ainda circulam no imaginário coletivo e, a partir da projeção do discurso fílmico, incentivaremos os discentes a perceberem e analisarem, se o aborto, é considerado um pecado ou um crime/delito naquela sociedade do século XXI; e quais as formas utilizadas pelos personagens direta e indiretamente envolvidos na prática abortiva para ocultar o erro, pecado, delito cometidos e isentar-se das punições previstas pelos poderes estabelecidos (além do padre Amaro e Amélia, outros personagens envolveram-se na questão, tais como padre Benito, o pároco da igreja local e Dionísia).

Outro traço de medievalismo que podemos destacar, diz respeito aos papéis sociais destinados a homens e mulheres da sociedade medieval, definidos a partir de atributos destinados a cada elemento, tais como a virilidade masculina e a castidade feminina:

Enquanto a virilidade e a força eram características louváveis em um corpo masculino, a fragilidade e a castidade eram virtudes próprias do corpo feminino. Os corpos masculinos eram talhados para a luta e para o trabalho braçal. Já os corpos femininos deveriam ser talhados para o desempenho de sua tarefa social máxima: a reprodução. A mulher deveria ter a sua virgindade resguardada e a sua vida sexual disciplinada, a fim de ser capaz de gerar filhos em abundância para o seu marido, independente do grupo social em que estivesse inserida. (L'HERMITTE-LECLERQC, 1992, 258)

Imbuídos destes papéis sociais, homens e mulheres deveriam submeter-se a um processo de disciplinarização e de enquadramento de seus corpos de forma a poder

Traços de medievalismo no “Crime do padre Amaro”: possibilidades de estudos em sala de aula a partir da comparação entre um texto jurídico do século XIII e um discurso fílmico do início do século XXI

desempenhar adequadamente os papéis que a sociedade lhes delegou. O controle dos desejos através de penitências, jejuns, celibato, foram os mecanismos difundidos pelo discurso clerical a fim de assegurar que homens e mulheres teriam suas almas libertas para o caminho da salvação eterna. Desta forma, o controle dos corpos masculinos e femininos passava, obrigatoriamente, pelo exercício legítimo da sexualidade, restrita ao âmbito das relações matrimoniais:

O controle que as autoridades laicas e eclesiásticas pretendiam exercer sobre os corpos de homens e mulheres passava por dois movimentos contínuos e complementares: o controle das relações matrimoniais e das sexuais. Isto porque o discurso eclesiástico só considerava como legítima a sexualidade exercida no casamento e o direito real, que em grande parte dispunha dos referenciais teológicos, corroborava com esta noção, punindo os delitos sexuais que colocassem em risco a legalidade da instituição matrimonial. (CARRASCO MANCHADO, 2008, 123)

Os homens e mulheres religiosos eram portadores de obrigações, direitos e limitações de atuação próprios de sua condição e têm, como função primeira, manterem-se castos enquanto integram alguma comunidade religiosa. Violar a castidade implicava num pecado irreparável, passível de punições tanto na esfera civil, como na eclesiástica.⁵

Padre Amaro, era conhecedor das sentenças que lhe seriam aplicadas caso seu crime fosse descoberto naquela sociedade das aparências, onde a boa fama era um elemento relevante. A justiça era então a grande disciplinadora usada como forma de controle social, pois enquanto a boa fama afiançava os habitantes perante a sociedade, a perda da dignidade poderia condená-lo à morte sumária, como o trecho da lei que analisamos, do *Fuero Juzgo*, nos mostra: “Quem, de alguma maneira, fere a mulher grávida, ou a faz abortar, se a mulher morrer, aquele que o fez, seja morto pelo homicídio que fez” (FJ, VI, III, II).

Frente a morte iminente, o protagonista tenta, a todo custo, escapar do castigo, a seu modo, conforme vimos. Porém, nenhuma das soluções buscadas por ele passava pela sua responsabilização pela gravidez. Ao contrário, Amaro se utiliza de ferramentas que, atribuem a Amélia, não só a culpa pela gravidez, mas também, a decisão sobre levar a gestação adiante.

Um terceiro traço de medievalismo, que não está explícito na película, diz respeito à discussão sobre a legalidade da prática abortiva, condicionada ao tempo da gestação da

⁵ O *Fuero Juzgo* contém leis específicas sobre penalidades imputadas a religiosos e religiosas acusados do pecado de fornicção, considerado irreparável: *Fuero Juzgo*, Livro III, Título V, Lei II.

mulher que vai se submeter ao aborto, isto é, se o embrião tem ou não direito à vida a partir da sua concepção e que nos remete ao debate sobre a embriologia difundido no Medievo.

Essa questão, aparece na Lei II do *Fuero Juzgo*, fundamenta as discussões atuais a respeito o aborto, tanto na esfera jurídica, como no campo religioso e na sociedade em geral e, por isso, julgamos pertinente apresentar aos discentes, as teses aristotélica, agostiniana e tomista circulantes na Idade Média sobre o tema, estimulando-os a perceberem os traços de medievalismos contidos nos argumentos contra e a favor da legalização da prática abortiva do tempo presente, à luz do contido no texto jurídico produzido no século XIII, identificando as continuidades, semelhanças, aproximações e convergências no caso específico do aborto.

No texto da Lei II, aqui transcrito na íntegra, caso a mulher sobrevivesse ao aborto, o grau de condenação dos envolvidos na questão variava sob as condições da criança estar ou não formada no ventre materno:

Quem, de alguma maneira, fere a mulher grávida, ou a faz abortar, se a mulher morrer, aquele que o fez, seja morto pelo homicídio que fez. E se a mulher abortar e não houver outro mal, se ambos forem livres, o homem e a mulher, se a criança foi formada dentro, pague 150 salários; e se a criança não foi formada, pague 100 salários. (FJ, VI, III, 2 - Tradução nossa).⁶

A tese da animação tardia, postulada por Aristóteles ainda na Antiguidade, encontrou muitos defensores no período medieval. Ela defendia que a alma racional somente se infunde quando o embrião está suficientemente formado para poder receber a alma racional, existindo um espaço de tempo em que o embrião já existe, porém, no qual não seria plenamente humano, por carecer de alma racional. (MARTINS, 2018, 92)

Já a embriologia de Agostinho, no século IV, baseada em Aristóteles e Galeno, afirma que a formação do feto se completa em 46 dias, mas é a posição de Tomás de Aquino, no século XIII, que vai fazer com que a tese aristotélica se torne a dominante no pensamento ocidental por vários séculos, ao dizer que,

[...] a alma preexiste no embrião, primeiro a nutritiva, depois a sensitiva e, enfim, a intelectiva. Deve-se, pois, dizer que a alma intelectiva é criada por Deus no término da

⁶ "Quien fere muier prennada em alguna manera, ó por alguna ocasión la faze abortar, si la muier muriere, aquel prenda muerte por el omecillio que fizo. E si la muier abortare, é non oviere outro mal, sí ambos eran libres el omne é la muier, é si el ninno era formado dentro, peche C é L sueldos; é si el ninno non era formado, peche C sueldos." (FJ, VI, III, II).

Traços de medievalismo no “Crime do padre Amaro”: possibilidades de estudos em sala de aula a partir da comparação entre um texto jurídico do século XIII e um discurso fílmico do início do século XXI

geração humana e que esta alma é ao mesmo tempo, sensitiva e nutritiva. Portanto, é preciso admitir absolutamente, que as almas não são criadas antes dos corpos, mas, simultaneamente, quando são infundidas nos corpos.⁷

Assim, ele segue Aristóteles em sua argumentação defendendo que a alma racional, como única forma substancial do corpo exige que este possua uma organização tal que possibilite àquela a realização de suas funções específicas: o feto adquire essa organização aos quarenta dias no homem e aos 90 dias na mulher. (GAFO, 1979, 95)

De acordo com Javier Gafo (1979), “no final da Idade Média, podemos afirmar que a tese da animação tardia é aceita, tanto entre os canonistas, como entre os filósofos e teólogos.” (GAFO, 1979, 97). Podemos também perceber e considerar a sua presença nas argumentações dos grupos contra ou a favor do aborto e, remetendo-nos ao *Crime do Padre Amaro*, nos permitimos indagar, pensar que, diferente da possibilidade do pagamento de uma pena pecuniária decorrente da prática abortiva contida no *Fuero Juzgo*, Amaro e Amélia, teriam uma condenação fundamentada na tese tomista, caso o crime fosse descoberto e ela tivesse sobrevivido à ação, já que, o filme nos traz evidências de que, a exemplo da sociedade medieval, seus contemporâneos “não aceitavam a eliminação da vida em seu estado intra-uterino [...]. Tirar a vida humana, em qualquer uma de suas etapas de desenvolvimento era considerado pecado de extrema gravidade.”⁸. Pecado punido, ainda hoje, pela legislação vigente em nossa sociedade, pelo discurso religioso e pela opinião pública, tão logo a prática abortiva venha a público.

Os desdobramentos resultantes das ações de cada personagem ao longo da trama; seu desfecho; se há, ou não, traços de medievalismo no discurso fílmico e se essa noção possibilita ou não pensarmos, a Idade Média a partir de fenômenos que têm sido objeto de debates nos dias atuais, serão questões que também nortearão a nossa atividade e os resultados coletados, nos permitirão pensar sobre a eficácia da ferramenta utilizada na sua execução.

⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Primeira Parte: Tratado sobre a conservação e o governo das coisas. Questão 118: Da geração da alma humana. Disponível em: <<https://pt.aleteia.org/2017/04/17/sim-a-suma-teologica-inteira-de-graca/amp>>>. Acesso em: 08 fev. 2021.

⁸ ENGELHARDT, H. T.. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 104.

Conclusão

Ao término deste texto, cabe aqui ressaltarmos que nossa proposta não tem como objetivo, defender posicionamentos contra ou a favor do aborto. Acreditamos que a proposta de atividade em sala de aula aqui apresentada, alinha-se a um dos objetivos do autor cuja noção de medievalismo adotamos em nossa análise que é “problematizar elementos do imaginário cinematográfico contemporâneo com o intuito de contribuir para formar profissionais, e cidadãos e cidadãs críticos(as), capazes de pensar nas potenciais estratégias e táticas pedagógicas para atuar nos ensinos fundamental, médio e superior.”

Cremos ainda, que prática do professor em sala de aula deve fazer o aluno ter contato com a fonte, levantar hipóteses, construir uma narrativa, etc. Ao final, o aluno aprende sobre o passado e a história, e como o passado pode ser narrado e interpretado. Dessa forma, o discente conseguiria transpor, para o mundo em que vive, aquilo que ele aprendeu ou apreendeu sobre o passado. A didática para o ensino de História é específica, é a didática da História como ciência, sendo o professor igual ao pesquisador, porque ambos estão produzindo usos do passado no presente.

Por fim, entendemos que este estudo transcende a disciplina de História, uma vez que a temática do aborto pode ser utilizada em outras áreas do conhecimento, contribuindo, assim, para a interdisciplinaridade, tão evocada como prática pedagógica.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Primeira Parte: Tratado sobre a conservação e o governo das coisas. Questão 118: Da geração da alma humana. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2017/04/17/sim-a-suma-teologica-inteira-de-graca/amp>. Acessado em: 08 fev. 2021.

El crimen del Padre Amaro. Produção de Vicente Leñero. Direção de Carlos Carrera. México, 2002. 1 DVD (ca. 000 min).

Fuero Juzgo en latin y castellano, cotejado com más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española. Madrid: Cámara de S. M., 1815. (Edição fac-símile da Universidad de Sevilla).

Traços de medievalismo no “Crime do padre Amaro”: possibilidades de estudos em sala de aula a partir da comparação entre um texto jurídico do século XIII e um discurso fílmico do início do século XXI

Textos teórico-metodológicos:

KOCKA, J.. Para além da comparação. *Revista Esboços*. Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-284, ago 2014.

LIMA, Marcelo Pereira. Gênero, ensino de História e Medievalidades: (des)conexões com o passado. *Revista Signum*, v. 20, n. 2, p. 148-193, 2019.

Bibliografia:

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María Pilar (coord.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008.

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel. Entre el delito y el pecado: el pecado contra naturam. In: CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María Pilar (coord.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008, p. 113-148.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *Historia de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad*. Madrid: Taurus, 1992.

ENGELHARDT, H. T.. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1995.

GAFO, Javier. *El aborto y el comienzo de la vida humana*. Madri: Sal terrae, 1979.

L'HERMITTE-LECLERQC, Paulette. “Las mujeres en la orden feudal. (siglos XI y XII)”. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *Historia de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad*. Madrid: Taurus, 1992. p. 247-300, p. 258.

RÁBADE ROMERO, Sérgio. Reflexiones en torno al pecado en la Edad Media. In: CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel.; RÁBADE OBRADÓ, Maria del Pilar. *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Silex Ediciones, 2008, p. 18-53.

RIGAS MARTINS, Rosiane Graça. *Dos que tollen à las muieres que non hayan parto: um estudo comparativo sobre as penalidades previstas no delito de aborto contidas no Fuero Juzgo (Séc. XIII)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018. (Tese de Doutorado).

SEGURA GRAIÑO. C.. El pecado y los pecados de las mujeres. In: CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel.; RÁBADE OBRADÓ, Maria del Pilar. *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Silex Ediciones, 2008, p. 212-247.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. *As penalidades corporais e o processo de consolidação do poder monárquico afonsino (1254-1284)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2012. (Tese de Doutorado).

SEFARAD COMO REFERENCIAL NA CONSTRUÇÃO DE UMA GEOGRAFIA DO SAGRADO NARRADA POR BENJAMIN DE TUDELA (SÉCULO XII)

Taís Nathanny Pereira da Silva¹

Introdução

Pouco sabemos acerca de Benjamin de Tudela, exceto que ele deve ter viajado entre 1165 - 1173 e falecido pouco depois de seu retorno, sem muito tempo para (re)escrever ou ordenar suas numerosas observações. O que se encarrega de dar forma definitiva ao itinerário é o prólogo anônimo, que nos mostra Benjamin de Tudela como um homem de singular discrição e culto, conhecedor dos textos sagrados e da história antiga. Acreditamos que para além do hebraico, ele também pudesse compreender o árabe e até mesmo o grego e o latim. O século ao qual pertenceu o nosso viajante, o século XII, demonstra-nos um panorama plural de produções judaicas no território ibérico: dentre tantos outros, lembramos Moshé ben Ezra de Granada (1055(?)-1130), que escreveu um dos mais importantes tratados da teoria poética judaica em árabe, e Maimônides (1168(?)-1204) o sefardita² rabino, médico e filósofo no califado do Cairo do vizir Saladino, que escreveu tratados teológicos e médicos em hebraico e árabe.

Não queremos aqui abusar do estereótipo idealizado, no contexto medieval, de uma imagem impenetrável ao conflito, ou seja, a coexistência das três culturas em solo hispânico é vista por nós como dotada de um relativismo religioso, talvez mais difundido do que se pensa. As cidades preservaram, em seus *aljamas* e em suas *judarias*, os traços de uma segregação no espaço urbano, o que talvez possa ser entendido como uma fórmula que permita a admissão do outro. É à esta diversidade do mundo, que Benjamín se entrega com pendor e usa como referencial em sua odisseia.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. E-mail: taisnathannydasilva@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

² Termo usado para referir aos descendentes de judeus originários de Portugal e Espanha.

Linguagem da obra: aspectos históricos e características

O *Itinerário* se assemelha a um tratado acerca da geografia, ou livros de viagem (*Rihla*), o que aponta para uma inspiração nos modelos árabes da época. O livro se tornou uma fonte essencial para aprender sobre a economia, demografia e cultura judaica de seu tempo, tendo em vista que seu objetivo principal está posto em trazer informações acerca da situação social e cultural das comunidades judaicas em todo o mundo conhecido.

Vale salientar que mesmo sendo clara a importância da população judaica e o nome dos estudiosos da Lei e líderes comunitários para Benjamin, seu interesse se mantém distante da limitação apenas ao mundo hebraico e se atém, em medida similar, aos eventos históricos mais relevantes do momento – nos referimos às Cruzadas, o Cisma no papado e os conflitos do Oriente no declínio da dinastia islâmica fatímida, acontecimentos estes que não escapam de sua atenção. Ele menciona ainda a escola de Medicina em Salerno e a existência de um óleo chamado petróleo encontrado na cidade de Sorrento que é usado como remédio (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 54).

Benjamin de Tudela descreve o papa de Roma com o mesmo fascínio que o califa de Bagdá, o sultão do Cairo ou exilarca da terra de Schinar³. É curioso mencionar que a *Enciclopédia Judaica* cita o *Itinerário* como a fonte primária de nosso conhecimento acerca da corrente messiânica promovida por David Al-Roy, surgida alguns anos antes de sua passagem pela região

Em Amadia surgiu, há dez anos, um homem chamado David Al-Roy da cidade de Amadia. [...] Era bem versado na Lei de Israel, a *Halakhá*, bem como no *Talmud* e em toda sabedoria dos maometanos; e também na literatura secular e nos escritos dos mágicos e adivinhos. Ele concebeu a ideia de rebelar-se contra o rei da Pérsia e de reunir com os judeus das montanhas de Chafton e sair e lutar contra todas as nações, e marchar e capturar Jerusalém. Ele mostrou sinais de pretensos milagres aos judeus e disse: "O Santíssimo, bendito seja, enviou-me para capturar Jerusalém e livrá-la do jugo dos gentios". E os judeus acreditaram nele e o chamaram de seu Messias. (BENJAMIN DE TUDELA, 20217, 114)

Se considerarmos a hipótese de que o *homo viator* é a metáfora absoluta da Idade Média e acrescentarmos a necessidade da errância na cultura judaica, e, se ainda, o século XII também for entendido como um momento de desenvolvimento econômico e de renascimento

intelectual e espiritual, será possível entendermos que os vários modos de viagens – peregrinação, vadiagem, comércio, exploração geográfica, viagem de estudos ou investigação mística – podem ser vistos como sinais de uma dilatação do horizonte mental da época. Essa dilatação acabará conduzindo o homem medieval à descoberta e, em mesma medida, à invenção do Outro.

Não se limitando ao contexto medieval, podemos observar em algumas narrativas uma imposição de imagem sobre o Oriente, que é dotada de estereótipos e alimentada por uma projeção das fantasias ocidentais – mesmo que inconsciente – o que acaba por nos demonstrar a complexidade de compreensão da figura do Outro. Porém, como nos lembra Edward Said, é por meio deste contato com o Outro que o Ocidente tem sua identidade montada. O autor aponta ainda a necessidade de alternativas que investiguem formas diversas de se estudar outras culturas e outros povos por meio de perspectivas libertárias, e não repressivas⁴.

Dessarte, contando com assertiva de Le Goff, o imaginário faz parte da cultura⁵, entendemos o itinerário de Benjamin de Tudela como uma obra de cunho literário, um dos resultantes do imaginário, que nos permite acesso a realidades ou representações que não estão mais no presente.

O itinerário de Benjamin envolve um constante lembrar de narrativas tradicionais acerca da soberania de seus antepassados. Por isso, optamos por compreender a memória, nesse contexto, dotada de sentidos diversos. Todavia, ao notarmos sua dimensão social, a memória “permite à sociedade renovar e reformar sua compreensão do passado a fim de integrá-lo em sua identidade presente” (GEARY, 2002, 192). Logo, a narrativa de nosso viajante demonstra a maneira pela qual a memória social acaba circunscrevendo as formas de produção e reprodução culturais por meio das quais os sujeitos e grupos vivem com o passado.

O fascínio pelo Oriente

O destino mais sublime do nível de hierarquia das peregrinações era Jerusalém. Esta era “a mais digna e mais excelente, senhora e soberana de todas as demais, e é abençoada, santificada e consagrada com o precioso Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo”,

4 SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

5 Basicamente, a cultura está ligada a todo e qualquer fazer humano, no entanto, nos referimos aqui a cultura como um sistema de símbolos e significados ou um conjunto de mecanismo de controle. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 14ª edição, 2001.

como viria a sintetizar no século XIV o suposto peregrino Jean de Mandeville⁶. Seu prestígio estava posto sobre a escolha de Deus e essa escolha não havia sido injustificada, pois “essa terra, que era primeiramente dos judeus, foi por Ele escolhida entre as outras com a melhor, a mais virtuosa e a mais digna do mundo, pois é o coração e o centro de toda a terra do mundo” (JEAN DE MANDEVILLE, 2007, 33).

Já para Benjamín de Tudela, o interesse econômico e comercial estaria mais ligado ao desejo de catalogar os lugares bíblicos. Uma vez na Terra Santa, o seu interesse pelas Tumbas dos Patriarcas é despertado e essa curiosidade marca toda a sua passagem pela Mesopotâmia. Destarte, ele reverencia o túmulo do profeta Ezequiel, que atraiu uma multidão de judeus e muçulmanos

Dali são três parasangas⁷ até a sinagoga de Ezequiel, o profeta de abençoada memória, que fica junto ao rio Eufrates. Ela é fronteira por sessenta terrões e entre cada terrão há uma sinagoga menor, e no átrio da sinagoga está a arca, e na parte de trás da sinagoga fica o sepulcro de Ezequiel. Ele é encimado por uma grande cúpula e uma estrutura muito grandiosa. Foi construído nos tempos antigos pelo rei Iecuniá, rei de Judá. (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 104)

Como um homem de seu tempo, Benjamin de Tudela demonstra seu fascínio pelas riquezas do Oriente. Todavia, cabe ressaltar que diferente de muitos dos seus contemporâneos, ele concebe seu livro como uma espécie de “Guia” para os peregrinos, dando indicações de distâncias, nomes de instituições ou indivíduos que poderiam fornecer hospitalidade para os peregrinos. Como supracitado, seu apreço pelos antepassados também tem forte influência no seu processo de observação e escrita, exemplo disso é perceptível, entre muitos outros momentos, quando ele nos refere ao Templo de Salomão em Jerusalém (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 74).

Seu *Itinerário* encontrou inúmeros desafidores e também apologistas eruditos. Alguns historiadores utilizaram essa obra como fonte documental para o estudo da história econômica e política, não sem, ao mesmo tempo, notar seus elementos lendários. Existem aqueles que

6 Se refere à uma personagem, de figura real ou não, que recolheu inúmeros escritos que circulavam na Europa durante o século XIV e por intermédio da comparação entre vários autores do período, criou um relato no qual enfatizava uma experiência religiosa que buscava a purificação do indivíduo por meio da peregrinação a locais simbólicos para a cristandade do Medievo, comumente espaços de sepulturas (ou túmulos) de santos com manifestação de milagres religiosos.

7 Parasanga é uma medida de extensão persa. Seu valor exato é incerto e varia de acordo com a época e o lugar, mas avalia-se equivaler a cinco quilômetros aproximadamente.

viram nesse viajante a figura de um Manderville, que teria viajado o mundo sem deixar sua aldeia, em mesma medida há aqueles que defendem toda a sua jornada como plausível. O fato é que Benjamin de Tudela misturou as descrições dos países que realmente visitou – a região norte do Mediterrâneo, o Oriente Médio, o Irã e o Egito – com considerações sobre outros países que deve ter conhecido por ouvir dizer, como Alemanha, Rússia, Iêmen, Etiópia, Ceilão e China. No que diz respeito a estas últimas regiões, a história torna-se mais geral e vaga, levando ao aparecimento daquele lugar-comum da cultura medieval que é "o maravilhoso".

Essa diferença, entre a primeira e a segunda parte da obra, leva-nos a acreditar que as viagens não se estenderam além de Bagdá. Nessa época, a residência do Cabeça do Cativoiro⁸, deve ter atraído numerosos peregrinos judeus de todas as regiões, sem dúvida, esse era o lugar mais adequado para colher aquelas informações acerca dos judeus, e do comércio em diferentes partes do mundo.

E o cabeça de todos eles é Daniel, o filho de Hisdai, que é intitulado "Nosso senhor, cabeça do Cativoiro de todo Israel". Ele possui um livro de linhagens que remontam bem longe, até David, rei de Israel. Os judeus chamam-no "Nosso senhor, cabeça do Cativoiro" (Resch Galuta⁹), e os maometanos chamam-no de "saidna ben Daoud", e ele foi investido de autoridade sobre todas as congregações de Israel que estão nas mãos do emir al Muminin, o senhor do Islã. Pois foi assim que Maomé ordenou, no tocante a ele e a seus descendentes; e outorgou-lhe o selo da investidora sobre todas as congregações que vieram sob o seu governo, ou pertencentes a qualquer outra nação em seu domínio, e ordenou que cada um, maometano ou judeu, devia levantar-se diante dele (Resch Galuta) e saudá-lo, e que quem quer que se recusasse a erguer-se devia receber cem chibatadas. (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 98-99).

O Oriente representou a utopia do requinte e da abundância e despertou no imaginário popular a ganância de um luxo desconhecido. Situada nos confins da Europa medieval, Constantinopla era uma ponte quase irreal para um mundo bárbaro de misteriosa e exótica Ásia. Lá, Benjamin encontra as maiores igrejas e os palácios mais suntuosos, como o construído pelo rei Emanuel para ser a sede de seu governo.

⁸ Título hereditário do chefe da comunidade judaica na Babilônia no tempo do califado. Ele era responsável pela administração do imposto que os eram obrigados a pagar e tinha poder de justiça sobre eles.

⁹ Significa exilarca.

O viajante o descreve com um “trono de ouro e pedra nobre e uma coroa de ouro [...] na qual existem inúmeras pedras preciosas, tantas que, à noite, não é preciso colocar lâmpadas ali, porque todos veem a luminária que emite a luz das pedras preciosas ” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 63). Ele ainda destaca que, os habitantes daquela terra parecem afeminados, visto que os gregos do país são “muito ricos em ouro e pedras preciosas, eles usam ternos de seda, com rendas de ouro tecidas e bordadas em suas roupas” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 63).

Em um relato impessoal e com poucas descrições, Benjamin descreve Bagdá, que teve a sorte de visitar antes da invasão mongol.

Dali são dois dias até Bagdá, a grande cidade e a residência real do califa emir Al Muminim Al Abasi da família de Maomé. Ele é o cabeça da religião maometana e todos os reis do Islã lhe obedecem; ele ocupa uma posição similar ao do papa sobre os cristãos [...] ele é bondoso com Israel e muitos que pertencem ao povo de Israel são seus acompanhantes; ele conhece todas as línguas e é bem versado na lei de Israel. Ele lê e escreve na língua sagrada (hebraico) (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 92-93).

Para a terra de palmeiras e pomares, comerciantes “vêm de todos os países com mercadorias e nela há sábios, filósofos conhecedores de todas as ciências e mágicos conhecedores de todos os tipos de encantamento” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 93). Se o viajante valenciano Ibn Jubayr, que por ali passou cerca de dez anos depois, constatou que a maioria dos prédios havia desaparecido e que apenas o prestígio de seu nome permanecia na cidade muçulmana, Benjamin não encontrou palavras para traduzir sua admiração

O califa é imensamente rico e respeitado pelos príncipes do Turcomenistão, da Pérsia e do país do Tibete. Melhor ainda, ele é infinitamente sábio. Ele usa mantos reais feitos de ouro, prata e linho, e na cabeça ele usa um turbante com pedras preciosas de valor incalculável. No turbante, um lenço preto para simbolizar sua humildade diante das coisas do mundo, como se dissesse: “Veja, toda essa honra será coberta de trevas no dia da morte (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 93-94)

Sob a sombra do califa, bem versado na Torá de Israel, vivem cerca de “quarenta mil judeus em segurança tranquilidade e honra” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 97). Não apenas as sinagogas estão florescendo; há também uma “Casa da Sabedoria” e até hospitais para loucos,

Ali existe um edifício chamado Dar-al-Maristan, onde eles tomam conta das pessoas dementes que se tornaram insanas nas cidades, no curso do grande calor no verão, e

eles acorrentam cada uma delas em cadeiras de ferro até que sua razão torne a restaurar-se na época do inverno. (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 96)

A percepção dos espaços por parte dos peregrinos cristãos, estranhos à realidade que trilham, se difere do sentido prático de nosso viajante, visto que abre seus olhos para as diversas sociedades conforme apontado por nós em trabalhos anteriores¹⁰. Diante da visão de universos intransponíveis que levaram às cruzadas, Benjamin demonstra também uma espécie de panorama das situações comerciais por onde passa. Os perigos do mar, os piratas berberes, a febre ou o cansaço da estrada, que humanizam tantas histórias de exploração, estão ausentes em sua narrativa. Embora não devesse lhe faltar paciência, dinheiro ou fé, nada sabemos sobre seu itinerário íntimo e pessoal. Conhecemos apenas as milhas, as parasangas e os pontos entre dois deslocamentos.

As cidades portuárias como ponto de encontro: O Mediterrâneo

Benjamin de Tudela nos traz ainda informações acerca do Mar Mediterrâneo, que era conhecido, nesse contexto, por um fluxo intenso de pessoas. Por tal motivo o viajante demonstra a importância de algumas cidades portuárias como pontos atrativos para peregrinos e viajantes se reunirem para cruzarem, por mar, em direção ao destino esperado, como é o caso de Trani “onde se reúnem todos os peregrinos para irem a Jerusalém; pois o porto é um ponto conveniente” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 55) e principalmente Messina “ali se reúnem a maioria dos peregrinos a fim de cruzar para Jerusalém, pois é o melhor ponto de cruzamento” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, p.145). Em contraponto, Acre, a Aco dos tempos antigos, que fica na fronteira de Ascher que é o começo da terra de Israel, é a cidade tida como referência na recepção de peregrinos visto que “possui um largo porto para todos os peregrinos que vêm de Jerusalém por navio” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 71).

	Trani
	Tiro

¹⁰ SILVA, Taís Nathanny Pereira da. *A caracterização das comunidades judaicas feita por R. Benjamin ben Ioná*. In: Uma peregrinação pelo Mediterrâneo em tempos de Cruzadas: o itinerário de Benjamin ben Ioná de Tudela (século XII), 2019. Monografia (Graduação) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2019.

Principais portos no relato de Benjamin de Tudela	Acre
	Alexandria
	Messina

Tabela 1: Principais portos no relato de Benjamin de Tudela

Ao descrever a cidade de Acre, nosso viajante afirma que ela está “situada junto ao Grande Mar” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 71). O termo usado por ele nessa passagem é recorrente e tem origem no hebraico, sendo utilizado para referir-se ao Mediterrâneo, *ha-Yam ha-Gadol*, ou *O Grande Mar*, uma vez que aparece em algumas passagens da Torá. A citar o livro de Números, em que laweh aparece falando a Moisés acerca dos limites das terras que seriam herdadas pelos filhos de Israel “tereis por fronteira marítima o Grande Mar; este limite vos servirá de fronteira ao Ocidente” (Nm, 34: 6-7).

Essa temática – da herança dos povos de Israel prometida por laweh – surge novamente no livro de Josué, capítulo primeiro, versículo quatro, onde lemos que “desde o deserto e Líbano até o grande rio, o Eufrates, toda a terra dos heteus, e até o Grande Mar, no poente do sol, será o vosso território”. Ao identificar o Mediterrâneo como O Grande Mar, Benjamin se insere em uma tradição judaica que enxerga este mar como parte dos limites da terra de Israel.

Observamos ainda que o viajante cita outro nome, quando descreve Baniás, que é Dan, “até ali se chega a fronteira da terra de Israel até o extremo mar” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 85). O termo que é utilizado originalmente pelo viajante é *ha-Yam ha-Acheron* que tanto pode ser compreendido como *mar extremo*, como é traduzido por Adler, como por *mar ocidental*. Aqui nos deparamos novamente com nomes da Torá para o mar Mediterrâneo “todo lugar em que a sola dos vossos pés pisar será vosso: o vosso território irá desde o deserto até o Líbano, desde o rio, Eufrates, até o mar ocidental” (Deuteronômio, 11:24).

Além das referências religiosas, nosso viajante também traz outros nomes para o Mediterrâneo que nos possibilitam compreender sua visão de mundo. Acerca de Otranto, ele afirma que “fica na costa do mar negro” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 56). Neste momento não vemos identificação alguma com o mar bíblico das passagens anteriores, trata-se de uma identificação com base nas forças dominantes da região. A partir da cidade de Otranto estaria o mar grego.

Benjamin ainda descreve uma região no estreito de Faro, entre a ilha da Sicília e a Península Itálica “dali são vinte dias por mar até Messina, que é o começo da Sicília e situa-se

no braço de mar que é chamado Lipar, que a divide da Calábria” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 145). Adler explica, na nota setenta e oito de sua tradução, que o termo Lipar seria referente a uma das ilhas Eólias chamada Lípara. A localização dessas ilhas seria nas proximidades de Messina, o que leva a acreditar que a referência de nosso viajante seria realmente a elas.

Michael Toch, no entanto, observa que alguns pesquisadores discordam em relação à identificação da ilha mencionada por nosso viajante, visto que segundo ele a transliteração correta seria o *Lowar* e não *Lípar*. Este autor acrescenta que de acordo com os dados que se tem do período é improvável que em Lipari houvesse uma comunidade judaica expressiva para que Benjamin fizesse registro¹¹, desta forma não sabemos se o mar referenciado é o Lipar.

Para findarmos, mas não esgotando o tema, observamos a forma como o viajante nomeia o Mediterrâneo quando diz que “a circunferência da cidade de Constantinopla é de dezoito milhas; metade é cercada pelo mar, e metade pela terra, e ela está situada sobre dois braços do mar, um vindo da Rússia, e um do mar de Sefarad” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 61). Aqui vemos Benjamin descrever a cidade sede do Império Bizantino, Constantinopla. O viajante dispensa grande destaque a esta cidade, como supracitado, principalmente em relação aos judeus atuantes na região e a conturbada relação entre eles e os bizantinos. A cidade ganha destaque no relato por sua grandiosidade e intensa atividade comercial pela comunidade judaica, todavia chamamos a atenção agora para a identificação que Benjamin faz do mar Mediterrâneo, o nomeando como mar de Sefarad.

O Mediterrâneo nomeado por Benjamin Tudela		
Mar grego	Otranto	p.56
Mar Ocidental	Banias	p.85
Grande Mar	Acre	p.71
Mar de Lipar	Messina	p.145
Mar de Serarad	Constantinopla	p.61

Tabela 2: O Mediterrâneo nomeado por Benjamin de Tudela.

11 TOCH, Michael. *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013., p. 286

A terra de Sefarad

Este termo aparece no livro de Abdias “os exilados dos israelitas, tomarão posse do país de Canaã até Sarepta, os exilados de Jerusalém, que estão em Safarad, tomarão posse das cidades de Negueb” (ABDIAS, 20). Estudos de inscrições comparativas indicam que originalmente Sefarad seria Sardis, capital da Lídia (atual Sart, na Turquia). Porém, como explicado em nota anteriormente, ao longo da Idade Média o termo passou a ser a forma de identificação dos judeus da Península Ibérica. Como já apontamos, nosso viajante se identifica como um judeu sefardita que parte desta região e faz comparações de suas terras em variados momentos de seu texto. Destaca-se a comparação feita por ele entre os prédios de Terragona e os de Sefarad.

Sefarad é a referência que Benjamin usa para avaliar o mundo, fazer comparações e níveis de hierarquia. Para David Jacoby, o viajante estaria ressaltando a presença de judeus sefarditas na capital bizantina ao dizer que Constantinopla é banhada por dois braços de mar, sendo um deles o mar de Safard. Algo interessante de notarmos, e que é citado pelo pesquisador é que, a região que costumamos identificar essa Sefarad bíblica está na Turquia¹². Independente de ter algum conhecimento sobre essa Sefarad bíblica, o viajante se identifica como um sefardita, e vê no extremo do Mediterrâneo um mar igualmente sefardita, revelando sua visão acerca do mesmo.

Menções do termo Sefarad por Benjamin de Tudela		
Sefarad	Prólogo, onde estabelece que o relato não é ainda conhecido nas terras de Sefarad	p.10
	Prédios de Tarragona, onde não encontra equivalências nas terras de Sefarad	p.41
	Mar de Sefarad, que banha uma parte de Constantinopla	p.61

12 Cf. JACOBY, David. *Benjamin of Tudela and his 'book of travels'*. In: HERBERS, Klaus, SCHMEIDER, Felicitas (ed). *Venezia incrocio di culture. Percezioni di viaggiatori europei a confronto*. Roma: Edizioni de storia e letteratura, 2008, p. 135-164

	Constantinopla que recebe mercadores de todas as regiões, entre elas Sefarad	p.61
--	--	------

Tabela 3: Menções do termo Sefarad por Benjamin de Tudela

Hospedagens no caminho: por uma geografia sagrada

Observamos também que o sefardita opta por caminhos onde poderia encontrar hospitalidade, cuidados e auxílio. Essa preocupação era algo presente no mundo medieval de modo geral. Embora Adler traduza hospedaria como *inn*, o texto de R. Benjamin faz uso do termo *funduq*. David Jacoby considera que na descrição de nosso viajante acerca das *funduq* separadas para cada nação, na cidade de Alexandria, seria algo que nenhuma outra fonte aponta (JACOBY, 2004, 107). Em contraponto, Olivia Constable diz que há sim fontes para pensarmos que haveriam colônias de mercadores com direito a *funduqs* em Alexandria (CONSTABLE, 2004, 108), mas por enquanto vale ressaltar que o mundo em torno do Mediterrâneo se caracteriza ao longo do medievo pela ocorrência de espaços de hospedagem, onde os viajantes podiam descansar.

Lugares de hospedagem e caravanas descritas por Benjamin de Tudela	
Funduq	Mizraim, Alexandria e Bagdá
Caravanas	Através do deserto do Saara (lembramos que ele faz menção à caravana e aos perigos do deserto)
Comunidade	Lunel, Posquières e Montpellier

Tabela 4: Lugares de hospedagem e caravanas descritas por Benjamin de Tudela

Na escrita de Benjamin notamos também uma predominância na marcação, em todo o caminho percorrido, de elementos que remetem a algum grau de santidade estabelecida em sua tradição, como os cemitérios ou os lugares onde os profetas e patriarcas teriam passado e tocado. Isso contribui para que o caminho por si mesmo torne-se uma empreitada dotada de sacralidade, nos permitindo pensa-la como a construção de uma geografia do sagrado, na qual vai se construindo num sentido de ascensão até seu ápice. Benjamin ao registrar suas impressões acerca dos lugares que passou, acabou construindo uma geografia do sagado em

seu relato, em torno de Jerusalém, visto que o lugar seria dotado de significado religioso para o judaísmo.¹³

Entendemos por geografia sagrada o mapeamento dos espaços tidos como sagrados para os membros de uma determinada religião. Adotamos aqui a definição de Josef Meri

A geografia sagrada engloba as características distintas de um lugar cujos habitantes, escritores ou viajantes identificam como sagrados – monumentos, como túmulos, sepulcros, mausoléus, casa, santuários, mesquitas, sinagogas e igrejas, bem como lugares naturais, como montanhas, poços, rios e cavernas. Espaços sagrados formavam lugares sagrados. (MERI, 2001, 13)

Considerações finais

Não chegaremos ao ponto de afirmar que *Itinerário* constitua um relato hagiográfico, tão pouco afirmar categoricamente que se trata de um relato de peregrinação, visto que não temos como saber definitivamente as principais motivações da viagem. No entanto, contamos elementos presentes no texto que demonstram uma lista longa de lugares cheios de significados religiosos. Alguns deles surgem com foco nas práticas devocionais que eram tidas como heréticas, uma vez que não eram estimuladas pelas autoridades rabínicas. Por tanto, essa construção de uma geografia do sagrado é um elemento presente na obra, que julgamos importante para aprofundamento. Para o desenrolar da discussão traremos aqui algumas noções acerca da santidade, da peregrinação e da memória.

A conceituação de santo tende, por si mesmo, a ser controversa, visto que costuma estar associada ao cristianismo, no entanto a noção de santidade não é exclusiva da fé cristã. Aqui nos aproximamos das reflexões de Josef Mari, novamente, no que se refere ao conceito de santo nas religiões abraâmicas. Para este autor, santos seriam indivíduos que demonstrariam características piedosas além de uma sabedoria grande em sua vida e da posse de um dom específico que ele nomeia com *baraka*, um conceito islâmico que o autor usa para empregar de maneira mais abrangente como uma graça divina.¹⁴

13 Destacamos que o relato permite mapeamento de outros pontos além de Jerusalém, como expomos, mas nos concentraremos por enquanto na topografia do sagrado mesmo o autor demonstrando interesses diversificados, permitindo assim a exploração de rotas de cidades, rotas econômicas e comunidades judaicas.

14 MERI, Josef. Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims and Jews. *Medieval Encounters*, Leiden, v.5, n.1, p. 46-49, 1999.

Cabe então refletirmos acerca dos modos como as comunidades locais viram essas figuras e se houve um desenvolvimento de práticas devocionais em sua memória. No caso de nosso viajante isso acontece de forma clara, o que nos dá elementos para pensarmos em uma topografia do sagrado que toma os lugares ligados a esses indivíduos especiais com locais de práticas variadas de devoção e ritos.

Outro conceito importante para a discussão é o dos “mortos muito especiais” atuando como intermediários e elementos de ligação entre o sagrado e o profano, permitindo ao seu devoto acessar algo que seria inalcançável sem o seu intermédio.¹⁵ No caso do judaísmo, cabe lembrarmos que a relação que se estabelecia com essas formas de devoção e religiosidade em torno dessas figuras de santidade nem sempre tinha o aval das autoridades religiosas, sobretudo quando se dava em torno de lugares de sepultamento. Não havia, portanto, uma prática considerada ortodoxa no judaísmo, um foco nos lugares de sepultamento de patriarcas e profetas ou até mesmo um culto aos santos, o que difere do cristianismo¹⁶.

Isso não quer dizer que tais lugares seriam desprovidos de um significado para os judeus, pois eles acabavam sendo alvo de práticas devocionais, atraindo fluxos de judeus que buscavam aproximar-se de tais locais, mesmo essas práticas não sendo estimuladas pelas autoridades rabínicas. Como demonstram as passagens de R. Benjamin, havia um espaço inclusive para práticas devocionais em torno do culto desses santos muito além do que era proibido oficialmente pelas autoridades judaicas.

No entanto, isso não significa dizer que no judaísmo não houvessem figuras reconhecidas como santas. Contudo, não se acentuava o culto em torno destes locais de sepultamento, “portanto, túmulos sagrados existiam tanto no judaísmo quanto no Islã. Mas existir não era suficiente. Públicos e privados, liderança religiosa tradicional e o poder dos santos mortos nunca coincidiram no mesmo grau que se viu na Europa Ocidental” (BROWN, 1981, 10).

Ao compararmos as duas religiões citadas pelo autor, percebemos que entre os judeus esta prática devocional em torno desses mortos muito especiais seria mais tímida, mas ainda assim é atestada, havendo movimentos de peregrinação às suas tumbas. De modo geral, a postura das autoridades rabínicas tende a não focar a construção de ritos em torno da

15 BROWN, Petre. *The Cult the Saints: Its Rise and Function em Latin Christianity*. Chicado: University of Chicago Press, 1981. p.3.

16 *Ibib*.

reverência aos lugares de sepultamento, porém, isso não significa que fosse ausente e que as práticas de devoção se adequassem àquilo que era normativo.

Sobre o sentido peregrinatório, cabe salientar que ele é atestado por não ocorrer apenas em torno das tumbas dos santos do judaísmo. Discussões sobre até qual ponto o judaísmo lidou com o culto das tumbas de seus santos, são ativas. No entanto, o fato de continuarem com essa peregrinação por toda a Idade Média não é muito pautado. Cabe ainda ressaltar que essa é uma peregrinação diferente daquela da Antiguidade, antes da queda do Segundo Templo, quando tinha caráter obrigatório – com a queda do Templo a peregrinação deixa de ser obrigatória. Assim, observamos no judaísmo medieval uma intensificação das peregrinações à Terra Santa, se darão não apenas em torno das tumbas, mas também das sinagogas, uma vez que estas passam a ocupar o centro do culto, após a queda do Templo.

A sinagoga acaba se constituindo no centro das peregrinações. Vemos isso claramente em Benjamin – a sinagoga de Ezra, que é atribuída a Daniel e a sinagoga onde estariam os restos mortais de Ezequiel. A peregrinação aparece atestada como se dirigindo aos lugares considerados de santidade, sendo sinagogas, sepulcros ou lugares de memória do judaísmo, e essas peregrinações podiam se dar em quaisquer momentos, no entanto havia momentos específicos e de maior peso

Esse é um lugar considerado sagrado por Israel como um santuário menor até o dia de hoje, e pessoas vêm de longe para rezar ali na época do Ano Novo até o dia do Dia do Perdão. Os israelitas se regozijam nessas ocasiões (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 44).

Chamamos a atenção aqui para o fato de nosso viajante trazer estas manifestações em torno do culto desses santos, mesmo ele reservando-se a distância e, de certa forma, evitando juízo de valor ou um posicionamento mais claro. Em seus relatos, percebemos oscilações de posturas com relação ao sagrado e ao culto dos santos que vão da simples menção de lugares de sepultamento ao mapeamento de práticas que seriam mesmo consideradas condenáveis pelas autoridades rabínicas

E perto dali, a uma distância de cerca de meia milha, quando os caminhos se separam, fica o pilar da sepultura de Raquel, que é feito de onze pedras, correspondendo ao número de filhos de Jacó. Sobre ele há uma cúpula que se apoia sobre quatro colunas e todos os judeus que passam por ali gravam seus nomes nas pedras do pilar (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 80).

Nesta passagem o viajante faz menção ao túmulo de Raquel, mas também dos fiéis que se deslocam ao seu túmulo. Em outras passagens, ele relata a tensão entre o que era considerado ortodoxo e as práticas devocionais. Acerca da Casa de Davi, ele relata aquilo que ouviu dizer – dois trabalhadores envolvidos no restauro da Igreja de Monte Sião acabam descobrindo uma entrada na caverna. Acreditando na hipótese de encontrar algo de valor, entram nela

Eles entraram na caverna e chegaram a uma grande câmara sustentada por pilares cobertos de prata e ouro. Na frente havia uma mesa de ouro e uma coroa e cetro. Era a sepultura do rei Davi. À esquerda, de forma semelhante, ficava o sepulcro do rei Salomão; depois seguiam-se as sepulturas de todos os reis de Judá que estavam enterrados ali. Havia ainda arcas fechadas, cujo conteúdo nenhum homem conhece. Os dois homens ensaiaram entrar na câmara quando um vento soprou de sua entrada e os golpeou, derrubando-os no chão como se tivessem morrido e assim eles ficaram até anoitecer. E um vento surge como avoz de um homem gritando 'levantem e deixem este lugar'. Então os homens correram apavorados (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 79).

Temos aqui mais uma vez a referência aos lugares de sepultamento de figuras importantes na identidade e na memória judaica. Isso é recorrente no relato, principalmente no que se refere a regiões de florescimento e afirmação do judaísmo na antiguidade, como Jerusalém.

O relato continua com os dois homens buscando a autoridade cristã que, por sua vez, conversa com um judeu, Rabbi Abraham el Constatini. Decidem retornar ao lugar com os trabalhadores, mas eles se recusam dizendo “nós não vamos entrar ali, pois o Senhor não quer mostrar esse lugar a nenhum homem. Então o patriarca deu ordem para que o lugar fosse fechado e escondido da visão humana até hoje” (BENJAMIN DE TUDELA, 2017, 24-25).

O sefardita continua seu texto mencionando diversos lugares de sepultamento, mas também a presença de sinagogas, casas, construções e ruínas. Benjamin cria uma geografia do sagrado que possibilitaria a seus leitores refazerem seu percurso e encontrar os lugares importantes para a memória do povo judeu. Indica lugares referidos na Torá e menciona práticas que demonstram a postura que o judaísmo tinha com relação aos seus mortos muito especiais, reconhecendo uma dimensão sagrada nos mesmos.

Por fim, observamos ainda que a memória possui um papel fundamental para a afirmação de uma identidade própria do sefardita, não anulando a grande diversidade de práticas dentro do judaísmo e a grande profusão de grupos que o viajante faz questão de pontuar em seu texto. Ainda assim, ao construir sua narrativa, há um fio condutor que busca na memória de um passado judaico não apenas o elemento comum para esses grupos, capaz

de dotar de certa coesão as diversidades, mas confere ainda referências de um passado em que os judeus não teriam que se ver submetidos a outros povos, algo que é muito valorizado em seu texto. A memória dos reis de Israel, ou ainda dos patriarcas e profetas, a menção aos sítios de peregrinação, a referência a um passado em que se governavam, tudo isso é costurado pelo viajante como parte de uma memória comum de um grupo. Perpetuar essa memória era importante e é isso que nosso viajante faz.

Referencias Bibliográficas:

- ADLER, Marcus Nathan. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. Londres: Oxford University Press, 1907
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002
- BROWN, Petre. *The Cult the Saints: Its Rise and Function em Latin Christianity*. Chicado: University of Chicago Press, 1981. p.3.
- JACOBY, David. *Benjamin of Tudela and his 'book of travels'*. In: HERBERS, Klaus, SCHMEIDER, Felicitas (ed). *Venezia incrocio di culture. Percezioni di viaggiatori europei a confronto*. Roma: Edizioni de storia aletteratura, 2008., p. 135-164
- JEAN DE MANDEVILLE. *Viagens de Jean de Mandeville*. Bauru: Edusc, 2007, p. 33 [Trad. de Susani S.L. França].
- GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Volume II. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 167-181.
- GUINSBURG, J. (Org.). *O Itinerário de Benjamin de Tudela*. Tradução e notas de J. Guinsburg. SP: Perspectiva, 2017.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 14ª edição, 2001.
- MERI, Josef. *Aspects of Baraca (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims annd Jews*. *Medieval Encounters*, Leiden, v.5, n.1, p. 46-49, 1999.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SILVA, Taís Nathanny. *Uma peregrinação pelo Mediterrâneo em tempos de Cruzadas: o itinerário de Benjamin ben Ioná de Tudela (século XII)*, 2019. Monografia (Graduação) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2019.
- TOCH, Michael. *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013., p. 286.

POR QUE VALDO FOI CONSIDERADO HEREGE? UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS MOTIVOS DE CONDENAÇÃO DOS VALDENSES

Thiago Terra Simões ¹

Introdução

A heresia valdense, junto com o catarismo, foi um movimento heterodoxo que surgiu no século XII. Este movimento teve origem, se desenvolveu e foi condenado no mesmo século. No período que vai do século XII até meados do século XIV, o papado viveu seu momento de maior prestígio. Com isso, foi possível que a Igreja se organizasse para um combate difícil contra a heresia. José D'Assunção Barros afirma que no século XII a noção de heresia tendeu a possuir um sentido de desvio ou rompimento com a Igreja "enquanto instituição concretamente estabelecida, ao seu projeto universal, à sua legitimidade como único guia da religiosidade na Cristandade Ocidental" (BARROS, 2012, 58). Veremos assim neste capítulo por quais motivos possivelmente os valdenses se encaixaram no quadro de heresia, investigando suas ações e vendo como estas se mostravam contrárias ao pensamento da Igreja.

A história dos valdenses

A heresia dos valdenses que se iniciou no século XII surge em Lyon, no ducado da Borgonha. Este ducado, que também era chamado de reino, se encontra na região sudeste do atual território francês. Após a divisão do território do Império Carolíngio em 843, as terras dos antigos burgúndios se tornaram o ducado da Borgonha. Após a morte da linhagem dos duques que governavam a Borgonha, estas terras passaram para a tutela do Sacro Império Germânico. Entretanto, mesmo com esta tutela, o ducado da Borgonha continuou existindo aquém do império, usufruindo de considerável liberdade. No século XII tentou se consolidar o controle do império na região da Borgonha através da criação de uma administração borgonhesa que dependesse diretamente do império. Embora a Borgonha desse tributos ao Império, era politicamente livre. A Borgonha pertenceu ao Sacro Império até a metade do

¹ Graduando em Licenciatura em história pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Pós-graduando em História antiga e medieval pela mesma instituição; graduando em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. E-mail: terra.0496@gmail.com.

século XIV quando o rei João II (1350-1364) se apossou dos territórios borgonheses e estes passaram a pertencer à França (ENGLISH, 2003, 133).

Este ducado era proeminente na Europa central, possuindo não somente riquezas materiais, mas também sendo um grande centro de saber e intelectualidade. Grandes abadias da época se encontravam neste ducado, além de ser também um local que abrigava arquitetura românica e gótica. Sobre as riquezas presentes neste ducado, Edward English (2003) afirmou que

O avivamento do comércio, e os favores dos duques para as abadias contribuíram para um florescimento religioso e intelectual no ducado. No século XI a escola monástica de Dijon estava entre as mais proeminentes do Oeste europeu com tais mestres como Lanfranc. A ordem de Cluny estava particularmente centrada na Borgonha no início do século XII. Os cistercienses também fundaram um monastério no ducado. Todo o ducado foi um importante centro dos estilos de arte romanesco e gótico (ENGLISH, 2003, 133).

A cidade de Lyon, que se encontrava no ducado da Borgonha, sendo também o local onde surgiu a heresia valdense, era uma importante cidade no oeste da Europa. Além de ser caminho de rotas que vinham do Mediterrâneo para o interior da França, como já foi dito anteriormente, Lyon é uma das cidades mais antigas daquela região.

Lyon, até hoje, se localiza próxima à confluência dos rios Ródano e Saône. O primeiro rio leva esta cidade diretamente até Genebra, importante cidade suíça. O segundo corre França adentro e passa por importantes cidades como Avinhão, Arles e Dijon, desembocando no Mediterrâneo.

A cidade lionesa, que na época de dominação do Império Romano se chamava Lugdunum, foi, durante a dominação romana, capital da província gaulesa. As cinco mais importantes estradas da Gália se iniciavam em Lugdunum e iam em direção à Aquitânia, ao Oceano Atlântico, Roma e Arles. Esta cidade tinha o monopólio do vinho em toda a província (KIBLER, 1995, 1081). De acordo com Edward English (2003), a cidade era um centro da religião pagã antiga antes da chegada do cristianismo. No ano de 170 foi fundada nesta cidade uma das primeiras igrejas cristãs a serem erguidas a oeste de Roma.

A cidade, após a queda de Roma, esteve primeiro em posse dos burgúndios e se manteve até a conquista dos carolíngios. No ano de 843, após o Tratado de Verdun, a cidade de Lyon ficou como parte do Império Germânico. A partir do século XI este local ficou sendo

comandado pelos bispos e assim ficou até o século XIV, se tornando parte das terras da coroa francesa em 1312. No ano de 1320, foi declarada uma comuna francesa.

Lyon fazia parte de uma importante rota comercial e, aos poucos, se tornou também uma cidade com comércio proeminente. Edward English (2003) afirmou que “A rica igreja de Lyon possuía grande poder temporal e posses como castelos e senhorios rurais” (ENGLISH, 2003, 459). A igreja lionesa parecia desfrutar de grande prestígio, além de também possuir muitas riquezas. Muitas igrejas e abadias foram construídas durante a Idade Média e, durante o período do surgimento dos valdenses, uma grande catedral estava sendo erigida em Lyon. Esta catedral, denominada de Saint Jean, começou sua construção no ano de 1165 e seus últimos detalhes foram terminados durante o século XIV. Além disso, esta cidade, mostrando sua força política e religiosa, sediou dois concílios ecumênicos de suma importância: o concílio de Lyon I (1245) e Lyon II (1274).

Entendendo o contexto de riqueza e proeminência da cidade de Lyon, assim como também da igreja local, podemos entender melhor o contexto em que as ideias valdenses estavam inseridas.

O grupo dos valdenses possui este nome por conta de Pedro Valdo, seu fundador. Este homem, Valdo, era considerado honesto e cristão fervoroso por seus seguidores e que, em meados do século XII sentiu-se invadido pelo desejo angustiante e crescente de um retorno às fontes do evangelho, aos apóstolos e aos primeiros crentes (DANIEL-ROPS, 2011, 582). O desejo de Valdo e dos valdenses não era diferente de outras heresias da época. Entretanto, cada heresia possuía um modo diferente de agir e pensar, embora a questão da pobreza fosse comum a quase todas que surgiram na Idade Média Central. O contexto da cidade de Lyon e do reino da Borgonha que citamos acima pode trazer algum paralelo com a vontade de Valdo e seus seguidores de assumirem a pobreza. Observando uma suntuosa catedral sendo construída na cidade e o poder e riqueza dos bispos que controlavam Lyon, o grupo sectário não via intercessões entre a vida eclesial lionesa e os primeiros seguidores de Jesus. A pobreza era condição fundamental e necessária para uma fidelidade ao Cristo que “não tinha onde repousar a cabeça” (VAUCHEZ, 1995, 95).

Além desta crítica não direta às riquezas da Igreja, os sectários também criticavam o mundo que os cercava. Nos séculos XI e XII, com o reaquecimento das cidades, do comércio e das trocas, as desigualdades sociais começaram a ficar mais aparentes. Andre Vauchez apontou que

Mas ela também [a pobreza voluntária] assumia um significado exemplar diante das realidades econômicas e sociais da época. Em um mundo que a expansão da produção e das trocas acentuava as clivagens no seio da sociedade rural e fazia aparecer novas formas de miséria, a escolha da pobreza como condição de vida indicava um desejo de aproximar-se dos marginalizados do progresso e dos excluídos da sociedade: nômades, prostitutas, leprosos (VAUCHEZ 1995, 95).

Envolvido por este espírito de pobreza e compaixão, Pedro Valdo tomou uma parte dos seus bens e deu para sua esposa. Além disso, dividiu também sua riqueza em três partes: uma foi para indenizar todos aqueles que foram lesados por qualquer de suas práticas; outra parte foi para colocar suas filhas na Ordem de Fontevraud; e por fim a última parte foi destinada aos pobres, para os quais dava esmolas todas as semanas (RUBELLIN, 2009, 208). Como muito bem aponta Michel Rubellin (2009), o fundador dos valdenses não aparece nas fontes medievais como mercador, assim como apontam a maioria das bibliografias que se referem ao tema. As fontes contemporâneas ao grupo dos valdenses apontam Valdo como um usurário de Lyon, adjetivo que talvez se iguale ao título de mercador.

A mudança na vida do líder Pedro Valdo, embora repentina, possui explicações, sempre havendo um consenso entre elas. A primeira razão apresentada para essa mudança é a de que Valdo havia ouvido um recitador narrar a história de Santo Aleixo. Este santo, de acordo com sua lenda, era filho único de um rico casal romano. Seus pais Eufemiano e Aglaés pareciam não poder ter filhos. Depois de muito rezarem por este milagre, foi-lhes concedido seu único filho Aleixo. Quando jovem, em sua noite de Núpcias, Aleixo instruiu aquela que deveria ser sua esposa nas premissas do cristianismo. Após isso tomou seus bens, embarcou para a Síria e lá deu aos pobres tudo o que tinha, vestindo-se também de roupas velhas e vivendo de esmolas (VARAZZE, 2003, 539).

Outra história apresentada por Rubellin (2009) também se encaixa na narrativa de que Valdo ouviu uma leitura que transformou a sua vida. Entretanto, desta vez os livros eram os evangelhos do Novo Testamento. A partir dos ensinamentos dos apóstolos o fundador dos valdenses teria sido compelido a mudar de vida.

Independente do que levou Valdo a transformar seu modo de vida e pensamento, o fato é que esta mudança ocorreu e também levou outros a abraçarem este novo modelo. Este grupo que era denominado de valdenses ou pobres de Lyon possuía sua identidade e uma visão de mundo que os tornava facilmente diferenciados dentre os demais. Seus adeptos costumavam ser homens e mulheres letrados que ganhavam a vida como camponeses ou artesãos. Embora muitos não soubessem ler, aqueles que dominavam a leitura expunham para

os demais as palavras da Bíblia que, posteriormente, eram decoradas. Homens e mulheres provavelmente estavam em pé de igualdade neste grupo (RICHARDS, 1993, 58).

Em relação às indumentárias deste grupo, seus membros vestiam-se de forma simples e que retratavam o máximo possível sua pobreza. Daniel-Rops (2011) mostrou que este grupo também era conhecido como *Insaibatati*, referindo-se aos tamancos desconfortáveis e de madeira que o grupo utilizava. Vestiam-se à maneira de São João Batista. Os valdenses, de acordo com Richards (1993) também não se alistavam no serviço militar, não ocupavam cargos públicos e não prestavam juramentos. Escrevendo sobre o modo como os valdenses se comportavam, Richards cita um texto do Anônimo de Passau apud (RICHARDS, 1993, 58), um clérigo do século XIII, que exemplifica o estilo de vida dos seguidores de Pedro Valdo:

Os hereges devem ser conhecidos por seus costumes e suas palavras. Em termos de comportamento moral, são compenetrados e modestos. Não tem vaidade com sua indumentária, a qual não é demasiadamente rica, nem abjeta. Não empreendem nenhuma espécie de negócio, porque buscam evitar qualquer mentira, juramentos e fraudes, mas frequentemente vivem do trabalho de suas próprias mãos como artesãos: seus homens instruídos são tecelões ou trabalhadores têxteis. Não aumentam suas riquezas, mas se comprazem com a satisfação de suas necessidades. Não frequentam tavernas, nem representações, nem sequer nenhuma dessas futilidades. Evitam o ódio. Estão sempre trabalhando, ensinando e aprendendo (RICHARDS, 1993, 58).

Procurando aumentar seu conhecimento e sua fé, Valdo pede para que dois amigos padres traduzam o Novo Testamento para a língua vulgar, o Franco-Provençal. Rubellin (2009) escreveu uma hipótese para tentar explicar, dentre outras coisas, esse contato direto que Valdo tinha com membros do clero. Como vimos anteriormente, os documentos da época dos valdenses não colocam o fundador da seita claramente como mercador, mas sim como usurário. Além disso, como Rubellin (2009) aponta, a cidade de Lyon era muito rica nesta época, mas ainda possuía um comércio enfraquecido. A principal forma de arrecadação de dinheiro por parte da cidade era por conta da Igreja. O autor então, por fim, surge que Valdo não era um mercador, mas sim um usurário que tirava suas riquezas a partir dos ministérios da Igreja. Ou seja, o fundador dos valdenses antes de sua conversão, a partir da hipótese de Rubellin, trabalhava na Igreja.

Entretanto, trabalhando ou não na Igreja, é fato que Valdo possuía um bom relacionamento com os prelados de Lyon e não apresentava nenhum tipo de ameaça para o clero. O exaustivo trabalho de Rubellin (2009) sobre os valdenses nos mostra que a relação

entre este grupo e o arcebispo de Lyon, Guichardo de Pontigny, era de mútua assistência. Este clérigo, diferentemente dos anteriores, buscava uma reforma espiritual para a Igreja. Ele via nos ideais valdenses uma forma de modificar alguns aspectos que pareciam ultrapassados na igreja de Lyon. Esta relação entre Guichardo e Valdo explica como os valdenses puderam comparecer tão facilmente à presença do papa Alexandre III. Além de não apresentarem ameaças à igreja, provavelmente os valdenses foram recomendados ao papa por Guichardo de Pontigny para que as ideias daquele grupo fossem ouvidas.

No ano de 1179, Pedro Valdo e mais um líder de seu grupo - as fontes não deixam claro quem é - comparecem ao III Concílio de Latrão para apresentarem ao papa e a outros prelados suas traduções da Bíblia e alguns comentários com suas crenças. São feitas perguntas dogmáticas aos valdenses que conseguem, exceto em um momento, responder todas de acordo com a crença ortodoxa. Além de apresentarem suas traduções e a fé que professavam, os dois valdenses presentes no Concílio também pedem direito de pregação. Este direito é concedido desde que o bispo da cidade autorizasse (RUBELLIN, 2009, 209).

No ano de 1180, Pedro Valdo comparece ao Sínodo de Lyon e faz a leitura pública de sua profissão de fé, alegando que a crença valdense em nada tinha de diferente da crença romana. Já vimos que no modo de vestir e se portar, os valdenses não apresentavam nenhuma ameaça à Igreja de Roma. Veremos também a seguir que a profissão de fé dos valdenses, lida por Valdo em 1180, não apresenta nenhuma divergência teológica ou dogmática em relação às crenças católicas romanas.

As doutrinas católicas e valdenses

Em geral, quando se propõe estudar uma heresia, a parte teológica se apresenta como basilar para fazer a distinção entre a teologia dos hereges e a teologia ortodoxa. Se tratando dos movimentos heterodoxos que precederam os valdenses como os grupos dos apolinaristas, arianos, gnósticos, pelagianos ², havia em suas teologias um ou mais pontos que divergiam da tradição apostólica ³. Entretanto, quando colocamos lado a lado as teologias dos valdenses e da Igreja romana, enxergamos credos idênticos e até frases inteiras copiadas do credo católico para serem colocadas no dos valdenses. Analisaremos nesta parte não apenas os credos

2 Heresias presentes na Antiguidade e na alta Idade Média.

3 Embora não houvesse ainda até o século IV a criação de uma ortodoxia por parte da Igreja, os primeiros teólogos cristãos se baseavam nos escritos dos apóstolos.

católico e valdense, mas também o que a tradição romana escreveu anos após a feitura do credo niceno, mostrando que a teologia presente neste credo era a que estava em vigor durante a Idade Média Central.

O concílio realizado em Nicéia, cidade localizada na antiga Bitínia, foi o primeiro concílio geral da Igreja. Foi convocado pelo então imperador Constantino em 325 d.C., visando combater o arianismo que se espalhava cada vez mais tanto na Europa quanto na Ásia Menor. Este concílio formulou o credo que é válido na Igreja Católica até os dias de hoje, o credo Niceno-Constantinopolitano. Neste documento foi colocado aquilo que era e que ainda é essencial para o cristianismo, os preceitos basilares para a fé cristã.

A primeira parte do credo trata da onipotência de Deus. “Cremos em Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis” (BETTENSON, 2007, 63).

Em segundo lugar, o credo trata de apresentar a pessoa de Jesus, dando a ele características divinas e humanas. Aponta Jesus e Deus como sendo uma única substância. Apresenta aqui também a crença na trindade, onde aparecem as figuras do que chamam de Pai, Filho e Espírito Santo. A pessoa de Maria também se encontra nesta parte onde sua virgindade é afirmada, embora ainda no século IV não se cresse em sua virgindade eterna. Trata também da crença futura na qual se acreditava que, depois de morto e ressuscitado, Jesus voltaria para julgar a todos. A questão principal aqui parece ser mostrar a divindade e carnalidade de Jesus, visto que a heresia ariana combatia esta crença. Assim diz o credo niceno:

[Cremos] em um Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos, Luz de Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não feito, de uma só substância com o Pai, pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu dos céus, foi feito carne do Espírito Santo e da Virgem Maria, e tornou-se homem, e foi crucificado por nós sob o poder de Pôncio Pilatos, e padeceu, e foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia conforme as escrituras, e subiu aos céus, e assentou-se à direita do Pai, e de novo há de vir com glória para julgar os vivos e os mortos e seu reino não terá fim (BETTENSON, 2007, 63).

A última parte do documento trata do Espírito Santo para assim terminar a trindade: a primeira parte do documento trata de Deus; a segunda apresenta Jesus (o filho); na terceira e última parte aparece a figura do Espírito. Também há lugar para afirmar a posição da Igreja,

chamada apostólica e católica, termo que aparece desde o século II em documentos cristãos. Por fim o documento trata do batismo e da ressurreição dos mortos.

[Cremos] no Espírito Santo, Senhor e vivificador, que procede do Pai, que com o Pai e o filho conjuntamente é adorado e glorificado, que falou através dos profetas; e na Igreja una, santa, católica e apostólica; confessamos um só batismo para remissão dos pecados. Esperamos a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro (BETTENSON, 2007, 63).

A doutrina sobre a eterna virgindade de Maria não era uma realidade na época da realização do Concílio de Niceia. Entretanto, no século XII esta doutrina não estava apenas difundida, mas também consolidada.

Esta doutrina começou a se difundir de forma mais clara a partir do século VI. O quinquagésimo sexto bispo de Roma, João II, em 533 escreveu que Maria era "*Gloriosam vero Sanctam semper virginem*", ou seja, gloriosa, santa e sempre virgem. Esta tradição foi sendo confirmada através dos séculos e no século XIII, próximo ao período de surgimento dos valdenses, o Concílio Lateranense IV, em 1215, afirmou novamente a eterna virgindade de Maria, declarando que "*Ex Maria semper virgine Spiritus Sancti cooperatione conceptus*", ou seja, Jesus foi concebido de Maria, sempre virgem, com cooperação do Espírito Santo.

As outras doutrinas presentes no credo niceno continuam também reaparecendo durante a Idade Média. Num período posterior, mas próximo aos valdenses, Tomas de Aquino em sua *Suma Teológica* usou dois volumes desta obra, volumes oito e nove, apenas para discutir a encarnação divina e os sacramentos.

A doutrina da eucaristia como corpo e sangue do próprio Cristo, que não aparece no credo niceno, mas se faz presente na profissão de fé valdense, se constrói durante a Idade Média. O já citado Tomas de Aquino afirma que "Portanto, o corpo de Cristo passa a estar no sacramento por meio da substância do pão em seu corpo" (AQUINO, 2013, 281). Mais tardiamente o Concílio de Trento em 1564, em sua profissão de fé, afirma que "(...) na santíssima eucaristia estão verdadeira, real e substancialmente o corpo e o sangue juntamente com a alma e a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo" (BETTENSON, 2007, 371). Por fim, mostrando que o credo niceno era oficialmente usado pela Igreja antes, durante e após o período do surgimento dos valdenses, utilizaremos esta mesma profissão de fé tridentina como argumento, pois logo no início deste documento o credo niceno é inteiramente repetido.

Após termos observado a teologia e credo oficiais da Igreja, bem como alguns acréscimos que foram sendo enxertados nas doutrinas eclesásticas ao longo dos séculos, analisaremos a seguir o credo e a teologia dos valdenses que estão presentes em sua profissão de fé. Todas as partes que analisaremos foram retiradas da obra *Heresy and authority in medieval Europe: documents in translation* de Edward Peters e são uma tradução livre do Inglês. As partes que estão presentes neste trabalho são apenas as que de fato nos importam, ou seja, as doutrinas valdenses. Nas outras partes deste documento os valdenses afirmam suas crenças contra as crenças dos cátaros e por isso, para este trabalho, não serão aproveitadas.

A primeira parte consiste em afirmar sua crença na trindade. Citam também a eterna virgindade de Maria que, como citamos, foi uma doutrina formada com o passar dos séculos. Nesta parte também aparece o nome de Valdo como quem estava escrevendo ou citando as ideias que estão presentes no documento, mostrando que provavelmente o documento foi escrito na época de Pedro Valdo. É citada também nesta primeira parte a crença no credo niceno.

No nome do Pai do Filho e do Espírito Santo e da mais abençoada sempre Virgem Maria. Seja de conhecimento de todos os fieis que eu, Valdo e meus irmãos, diante dos santos evangelhos, cremos em nossos corações, entendemos pela nossa fé, confessamos com nossas bocas, e afirmamos por meio de simples palavras que o Pai, o Filho, e o Espírito Santo são três pessoas, um Deus, e toda a Trindade da divindade coessencial, e consubstancial, e coeterno, e onipotente, são pessoas singulares no Deus completo na Trindade, e as 3 pessoas um Deus, como (no credo) "credo in deum" (credo dos apóstolos), e "credo in unum deum" (o credo niceno) e "quicumque vult" (o credo athanasiano) declaram (PETERS, 1980, 147).

A segunda parte continua abordando o assunto da trindade e da criação divina:

Acreditamos de coração e confessamos pela boca que o Pai, o Filho e o Espírito Santo, um Deus de quem falamos, é o criador e autor e governante (Legislador, régua, regrador), e no lugar e tempo apropriado, dispõem de todas as coisas visíveis e invisíveis, nos céus e no ar, nas águas e na Terra (PETERS, 1980, 147).

Na terceira parte do documento, os valdenses procuram afirmar sua crença na encarnação divina e nas duas naturezas de Jesus – Deus e homem – conforme estava também escrito também no credo de Niceia:

Creemos em nossos corações e confessamos por nossas bocas que a encarnação da Divindade foi feita não no Pai nem no Espírito Santo, mas no Filho apenas. Creemos em nossos corações e confessamos por nossas bocas que Ele quem foi em sua divindade o Filho de Deus Pai, o verdadeiro Deus vindo do Pai, era também um homem real por sua mãe, tendo carne verdadeira do ventre de sua mãe e uma alma racional humana; existia nele ambas as naturezas, a de Deus e homem, uma pessoa, um Filho, um Cristo, um Deus com o Pai e o Espírito Santo, o governante e criador de todas as coisas, nascido da Virgem Maria pelo parto genuíno da carne; que ele comeu e bebeu e dormiu, que ele cresceu, ficou cansou e descansou de sua jornada, que ele sofreu a verdadeira paixão em sua carne e morreu uma morte genuína em seu corpo e ressuscitou uma ressurreição verdadeira em sua carne e a verdadeira retomada de sua alma, na qual mais tarde ele comeu e bebeu, ascendeu aos céus, senta a direita do Pai, e nele virá para julgar os vivos e os mortos (PETERS, 1980, 147).

Nesta próxima parte, os valdenses afirmam sua crença numa única e imaculada Igreja Católica, ratificando seu compromisso com essa instituição. Acreditam que o sacerdote eclesiástico pode ser um pecador, mas que isso não o impede de ministrar os sacramentos divinos:

Acreditamos em uma Santa Igreja Católica, apostólica e imaculada, fora da qual ninguém pode ser salvo. Rejeitamos de forma alguma os sacramentos quais são celebrados (na Igreja) pela virtude da inestimável e invisível virtude do Espírito Santo, apesar de que eles possam ser administrados por um padre pecador, contanto que a Igreja o aceite; nem tampouco nós retiramos dos serviços eclesiásticos ou bênçãos celebradas por ele; mas com o espírito amoroso os abraçamos como se (eles fossem oferecidos) pelo mais justo (dos padres) (PETERS, 1980, 147).

Nesta penúltima parte, a profissão de fé aborda os sacramentos do batismo e da eucaristia. Como já afirmamos anteriormente, a transubstanciação dos elementos eucarísticos não é uma doutrina nicena, mas foi desenvolvida e tratada como oficial pela Igreja ao longo da Idade Média:

Verdadeiramente no batismo todos os pecados, tanto o pecado contraído originalmente e aqueles cometidos voluntariamente, acreditamos que são perdoados. Nós permitimos a confirmação executada pelo bispo, pela imposição de mãos, para ser aceito como santo e venerável. Nós firmemente acreditamos e simplesmente afirmamos que o Sacrifício (da missa), que é o pão e o vinho, após a consagração são o corpo e o sangue de Jesus Cristo, no qual nada mais pode ser alcançado por um bom padre, e nada menos pode ser alcançado por um mau padre (PETERS, 1980, 147).

Por fim, aparece na última parte do documento uma única diferença entre valdenses e a Igreja Católica: a adoção da pobreza por parte daqueles. No documento não há uma crítica clara à riqueza eclesiástica ou aos bens desta instituição. Entretanto os valdenses afirmam que consideravam a pobreza como se fosse um preceito do evangelho.

Nós não duvidamos que atos de caridade e sacrifícios e outras boas ações dos fiéis podem beneficiar os mortos. E desde que a fé, de acordo com o apóstolo Tiago, "sem obras é morta", renunciamos o mundo, e o que costumávamos ter, de acordo com o conselho de Deus, damos aos pobres e nos tornamos plebeus, para que não sejamos solícitos para o amanhã, e sejamos capazes de aceitar nem ouro nem prata, nem qualquer coisa exceto para alimento e vestes diárias de qualquer pessoa. Nós propomos viver de acordo com esses conselhos como se eles fossem preceitos do evangelho (PETERS, 1980, 148).

Fazendo esta comparação entre as doutrinas valdenses e as da Igreja, percebemos que não há diferenciação entre as duas. Resumindo as duas doutrinas, ambas criam numa trindade composta por Pai, Filho e Espírito Santo, acreditam que o Pai é criador de todas as coisas e que o Filho se tornou carne. Creem no batismo e no nascimento virginal.

Entretanto, mesmo com tão idênticas ideias os valdenses foram considerados hereges e perseguidos. Por isso, na próxima e última parte deste trabalho nos propusemos a analisar o porquê deste grupo ter sido anatematizado pela Igreja.

Por que os valdenses foram considerados hereges?

Alguns meses após os valdenses terem apresentado sua profissão de fé em Lyon, um fato ocorrido mudou o curso da história deste grupo. O bispo Guichardo que não era hostil ao grupo dos valdenses, mas, ao contrário, oferecia até certo apoio aos sectários, faleceu na cidade lionesa. Em seu lugar foi colocado o bispo de Poitiers João Ballesmains que era "*a antítese perfeita do bispo Guichardo*" (RUBELLIN, 2009, 219). Ao contrário do bispo anterior, João era de cunho mais ortodoxo e antirreformista, dando difícil vida aos seguidores de Valdo. Em pouquíssimos meses os valdenses vão de ajudadores do clero ao posto de hereges.

Assim que João Ballesmains assume o bispado de Lyon, toma como primeira medida a expulsão dos valdenses da cidade. Com isso, este grupo decide fugir para o sul da França e depois uma parte decide se separar e ir para o norte da Itália. Rubellin (2009) acredita que a partir desta expulsão muitos valdenses se rebelaram contra a Igreja, passaram a compor um

grupo de valdenses mais radicais e começaram a pregar diretamente contra o corpo eclesiástico católico. Entretanto, mesmo antes deste grupo radical surgir, os valdenses foram anatematizados e expulsos de Lyon. De acordo com Rubellin (2009) este grupo, após a morte de Guichardo, passa a ser considerado inútil e perigoso. Podemos fazer algumas considerações para mostrar os motivos pelos quais este grupo poderia trazer riscos à igreja em Lyon.

Primeiramente, podemos apontar como perigoso para a Igreja a forma como os valdenses viam a pobreza. Como já apontamos a profissão de fé de Valdo não faz nenhuma crítica aos bens eclesiásticos, tampouco a qualquer tipo de riqueza. Entretanto, a questão da pobreza para este grupo era um valor irrevogável e fundamental. Sua visão de mundo passava pela ótica da vida apostólica e pobre. Valdo e seus seguidores escreveram em sua profissão de fé que a pobreza era para eles tão vital que tomavam para si como se fosse uma lei escrita nos próprios evangelhos bíblicos.

A Igreja durante a Idade Média central gozava de prestígio, terras e riquezas. A própria cidade de Lyon provavelmente possuía um clero com bens. Entretanto, enquanto a Igreja enriquecia e surgiam nesta época comerciantes que rapidamente faziam lucro, havia também o crescimento da desigualdade e da miséria. O *status* do homem pobre foi ressignificado e este, antes ligado ao campo, fica totalmente desamparado na cidade.

A pobreza, que era considerada antes como um estado de fraqueza – o pobre era o homem indefeso diante do poderoso – tornou-se antes de tudo uma situação econômica deprimida e um sinal de decadência social. (...) Na sociedade rural tradicional, em que todos se conheciam, ele estava seguro de gozar da solidariedade do grupo ao qual pertencia. Quando o uso generalizado do dinheiro afrouxou esses laços e constituiu-se um meio urbano onde reinava um certo anonimato, os indigentes se tornaram desclassificados, destinados ao nomadismo ou à emigração (VAUCHEZ, 1995, 65).

Esses pobres começam a perder seu lugar na sociedade e novas demandas surgem para estas comunidades que estavam se modificando. Jerome Baschet (2006) mostra que durante a Idade Média Central começam a aparecer mais representações do Cristo sofredor para que a comunidade pobre e sofrida se sinta reproduzida na imagem. Todavia aqueles que eram mais necessitados não se sentiam necessariamente acolhidos ou representados pela Igreja em geral.

Durante este período de crescimento da pobreza, novas demandas e pouca representatividade, o valdeísmo surge como uma alternativa para aquele novo tempo.

Neste grupo, o pobre não é visto como frágil, necessitado ou decadente. Este ajuntamento de fiéis vê na pobreza a forma mais pueril do evangelho, onde a condição de pobre os fazia, de acordo com sua crença, cada vez mais parecidos com Cristo e com os apóstolos. Nesta época, a Igreja não possuía um grupo oficial de vertente mendicante nas cidades. Estes grupos só surgem no século posterior – século XIII – com os franciscanos e dominicanos. Com isso os valdenses aparecem como uma das primeiras comunidades citadinas que tinham como ideal a mendicância. Estes pobres que viviam na cidade e não se viam representados por nenhum grupo religioso, enxergavam nos valdenses uma possível solução para a sua espiritualidade.

Com isso, haveria possibilidade de os valdenses angariarem para seu grupo uma grande quantidade de fiéis, o que poderia preocupar a Igreja. Além disso, correndo para duas direções totalmente distintas, conforme a igreja lionesa fosse enriquecendo e o grupo dos valdenses fosse crescendo, pregando a mendicância e a pobreza, provavelmente estes dois extremos poderiam se colidir. O que não era uma crítica na profissão de fé, poderia se transformar em tal caso este grupo crescesse e tomasse importância.

Outro motivo que podemos elencar, que poderia ter preocupado a Igreja em relação aos valdenses, foi o fato destes possuírem em sua língua uma cópia do Novo Testamento. Durante a Idade Média a Igreja possuía o monopólio de cópias da Bíblia. Apenas esta instituição poderia copiar e interpretar as chamadas escrituras sagradas.

Nos princípios da Idade Média, como nos diz Baschet (2006), a escrita é praticamente uma exclusividade dos clérigos. A divisão que ocorria entre os *litterati* e *ilitterati* era praticamente a divisão entre clérigos e leigos. Aqueles sabiam escrever, estes não. O latim era a língua oficial da Igreja e no período inicial do medievo não havia ainda o desenvolvimento da língua vulgar.

Entretanto, a partir dos séculos XI e XII, com a criação das escolas das catedrais e com o crescimento das línguas vulgares, mais pessoas ligadas ao laicato passaram também a aprender a escrita. Com isso, Baschet (2006) informa que nesta época os escritos em língua vulgar se quadruplicam na França. Com o crescimento daqueles que possuem cultura letrada, houve por parte destes o desejo de se aventurarem na leitura da Bíblia. Entretanto, para os leigos, possuir a Bíblia inteira ou grandes partes dela, era proibido pelo clero. E caso algum leigo tivesse consigo a posse de algum livro da Bíblia, este já viria com notas dos clérigos para que tivessem a mesma interpretação da Igreja. Baschet nos diz que

Assim, muitas vezes os leigos possuem certos livros bíblicos, em particular o de salmos, no qual se aprende a ler, mas não a Bíblia completa. Sobretudo, para eles, os clérigos prescrevem o recurso a versões glosadas do texto bíblico, quer dizer, dotado da interpretação julgada correta. A partir da segunda metade do século XII aparecem as traduções adaptadas da Bíblia em língua vulgar, mas trata-se, na verdade, de histórias bíblicas recompostas (...) (BACHET, 2006, 182).

Quando Pedro Valdo pede a tradução da Bíblia para dois padres em Lyon, na verdade estava fazendo algo raro: a tradução de um dos testamentos para a língua vulgar e na posse de um leigo. Com isso, Valdo acaba trazendo mais um problema para a Igreja, pois tira desta o monopólio de leitura e interpretação da Bíblia.

O filósofo francês Michel Foucault mostra como o saber cria relações de poder, hierarquias. Aquele que possui saber e conhecimento se coloca nas maiores escalas da hierarquia. Primeiramente Foucault define aquilo que se entende sobre saber:

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico; um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (FOUCAULT, 2008, 204).

No caso que estamos analisando, o saber que se encaixa é aquele que foi elencado em segundo: o sujeito que pode tomar posição de fala em relação aos objetos do discurso. Quando a Igreja detém para si o monopólio da leitura e interpretação das escrituras, apenas ela possui o conhecimento do objeto. Ou seja, apenas a instituição eclesiástica conhece os assuntos referentes à fé, à autoridade, e à própria Bíblia. Qualquer discurso que a Igreja produzisse seria legitimado por ela mesma, pois só ela possuía o conhecimento. A partir do momento que os valdenses traduzem o Novo Testamento para a língua vulgar e propagam o conhecimento do conteúdo bíblico, o monopólio se quebra. A Igreja teria um grupo fora dela que também possuiria o conhecimento e que, se necessário, poderia usá-lo para se contrapor a alguma prática da Igreja romana.

Conhecendo o objeto que era a base da fé cristã – a Bíblia – os valdenses poderiam então acabar com outro monopólio da Igreja: a pregação. Mesmo que alguns leigos possuíssem algumas partes do livro sagrado, o direito da interpretação e pregação estava

apenas em posse da Igreja. Ninguém, além desta instituição, poderia passar a mensagem bíblica para outros. “O cristianismo medieval é tanto uma religião do Livro como da palavra, e o controle dos clérigos é exercido tanto através de seu acesso privilegiado às Sagradas Escrituras como pela transmissão exclusiva da palavra divina” (BASCHET, 2006, 183).

Os valdenses quando se apresentam ao papa Alexandre III e ao bispo Guichardo, procuram obter autorização para a pregação que lhes foi negada mais tarde. O ato de pregar envolve persuasão e oratória. Quintiliano e Aristóteles já haviam, na Antiguidade, escrito sobre como uma boa fala pode ter um grande poder de convencimento ⁴. O autor James D. Crane (1990) afirmou que a pregação, como definição, é a “comunicação verbal da verdade divina com o fim de persuadir” e continua concluindo que o objetivo da pregação é o convencimento (CRANE, 1990, 17; 21). O mesmo autor mostra que a pregação não necessariamente é proclamação de uma mensagem, mas também pode se ater aos artifícios da argumentação e da disputa de ideias. Ao usarem o artifício da pregação para apontarem seus paradigmas baseados no Novo Testamento, os valdenses poderiam, através da palavra, criar maior identificação com a população citadina, apresentando seus ideais de simplicidade, pobreza, assistencialismo e ajuda mútua.

Por fim, os valdenses poderiam ser um perigo para a hegemonia da Igreja, pois davam voz a um grupo que por vezes era rechaçado: o das mulheres.

Durante o período medieval, algumas mulheres se destacaram na sociedade em que viviam por conta de algum atributo venerável que possuíam ou pela posição social que detinham. Regine Pernoud dedica alguns de seus livros para escrever acerca das mulheres, mostrando que havia moças que estavam à frente de seu tempo. Uma das mulheres registradas por Pernoud é Olga que, após a morte de seu esposo, toma o lugar dele na direção da coroa russa enquanto seu filho de nove anos não podia assumir o reinado. Olga foi uma mulher que governou destreza e inteligência, além de ter sido a responsável por levar o cristianismo para a Rússia. Depois de sua morte foi considerada santa (PERNOUD, 1984, 207). Assim como Olga, houve, durante a Idade Média, outras mulheres que também foram consideradas santas. Na *Legenda Áurea*, coleção hagiográfica feita no século XIII por Jacopo de Varazze, aparecem vinte e duas mulheres que foram beatificadas.

4 Estas falas encontram-se nas obras: ARISTÓTELES. Retórica. São Paulo: Edipro, 2019, p. 38; QUINTILIANO. Instituição Oratória. Campinas: Unicamp, 2015

Embora neste período tenha havido a existência de grandes mulheres, a situação do sexo feminino durante a Idade Média não era homogênea. Edward English afirmou que

O status das mulheres durante o período de 300 a 1500 variou de acordo com a classe e muitos outros fatores, alguns permanentes e alguns transitórios. A Igreja cristã no Oriente e no Ocidente tinha uma ambivalente, mas atitude geralmente misógina (ENGLISH, 2005, 754).

As mulheres possuíam o direito de também buscarem uma vida ascética. Havia na Idade Média conhecidos claustros que eram designados apenas para o sexo feminino. Entretanto, o ato de estudar a tradição e as escrituras e a arte da pregação ficavam designados exclusivamente aos homens. Porém, na heresia valdense, esse quadro era totalmente modificado.

Os homens e as mulheres que participavam da seita valdense se complementavam. A autora Shulamith Shahar afirma que homens e mulheres se mantinham em igualdade na comunidade. Isso não é comum só na heresia valdense, mas também se espalha a outras heresias como a dos cátaros (SHAHAR, 2001, 26). Moneta de Cremona, (†1238) que era um inquisidor dominicano, escreveu uma suma denominada *Summa Adversus Catharos et valdenses*, onde falou sobre a proeminência das mulheres no valdeísmo. Cremona escreve em sua suma sobre duas irmãs que são acusadas de "(...) autorizarem outras mulheres a pregarem, por ouvirem confissões e consagrarem a eucaristia" (SHAHAR, 2001, 46).

Conclusão

Vimos neste trabalho que a teologia e os dogmas da Igreja Católica não se diferenciavam muito daquilo que os valdenses acreditavam, levando a crer que a disputa dos católicos com os valdenses não eram referentes a ideologias, mas sim às ações dos seguidores de Valdo. Estes, estando mais perto do populacho e dando para esta população mais frágil uma posição de destaque dentro do grupo, poderiam fazer com que a Igreja local perdesse força e adeptos, causando assim uma situação perigosa. Também davam posição de destaque às mulheres, que não poderiam galgar cargos na Igreja. Por fim, os valdenses a partir de suas práticas poderiam enfraquecer também a Igreja porque retirariam desta alguns monopólios importantes como a posse da Bíblia, interpretação da mesma e pregação.

Referências Bibliográficas:

- AQUINO, Tomas. *Suma Teológica*. Volume 9. São Paulo: Loyola, 2013.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 2019.
- BARROS, José D'Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BASCHET, Jerome. *A civilização feudal*. São Paulo: Globo, 2006.
- BENTTENSON, Henry. *Documentos da Igreja cristã*. São Paulo: Aste, 2011.
- CRANE, James. *O sermão eficaz*. Rio de Janeiro: Juerp, 1990.
- DANIEL-ROPS, Henri. *A igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 2011.
- ENGLISH, Edward. *Encyclopedia of the medieval world*. Library of congress, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- KIBLER, William et all. *Medieval France: an encyclopedia*. New York And London: Garland, 1995
- PERNOUD, Regine. *A mulher no tempo das catedrais*. Portugal: Gradiva, 1984.
- QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Campinas: Unicamp, 2015.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- RUBELLIN. Na época que Valdo não era herege. In: *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição*. Campinas: Unicamp, 2009.
- SHAHAR, Shulamith. *Woman in a medieval sect*. Woodbridge: Boydell, 2001.
- VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

**Esta obra foi concebida como um e-book de acesso gratuito produzido
pela Chale Editorial**

